

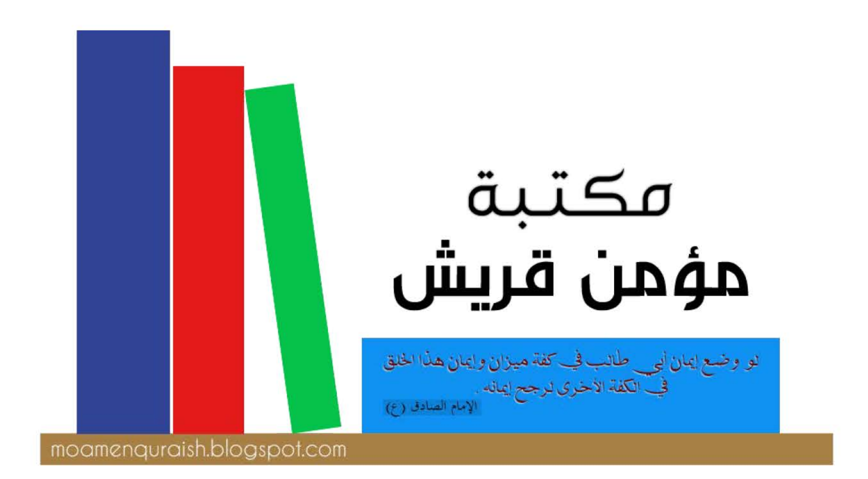


شفيق جرادي

الإسلام في مواجهة التكفيريّة

(قراءة في الإسلام السياسيّ والسلفيّة)





مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الإسلام في مواجهة التكفيرية

(قراءة في الإسلام السياسي والسلفية)

الإسلام في مواجهة التكفيريّة

(قراءة في الإسلام السياسي والسلفيّة)

الشيخ شفيق جرادي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-029-6

[١٤٣٦ هـ. - ٢٠١٥ م.]



دار المعارف الحكمية

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تريز - سنتر يحفوفي - بلوك C - ط٣

Email: almaaref@shurouk.org - تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٤٦٢١٩١

بسم الله الرحمن الرحيم



الفهرس

مقدمة

يشكّل كتاب **الإسلام في مواجهة التكفيريّة** (قراءة في الإسلام السياسيّ والسلفيّة) محورًا أبغي من خلاله أن أضع اليد على البُعد الثقافيّ والقيم الحاكمة لما آلت إليه حركات إسلاميّة في عالم طغى فيه الاضطراب والقلق والإحباط الذي خلّفه احتلال الغرب للبلاد الإسلاميّة، وانتشار سطوته على أرجاء المعمورة. فقد شهدت السياسات، والتوازنات السياسيّة اختلالات عنيفة كان لها بالغ الأثر على المضمون الحضاريّ والقيميّ والأخلاقيّ لأمم وشعوب، منها الشعوب الإسلاميّة...

وبفعل هذا الثقل العدائيّ الذي أحدثه الاحتلال، كما وبفعل الذاكرة التاريخيّة المشغولة بالبلبلة في فهم السلوك والدور الحضاريّ للدولة الإسلاميّة المريضة - العثمانيّة — وبقيّة مراحل الحكم الإسلاميّ الذي اصطُلح على تسميته بالإسلام التاريخيّ، في مقابل الإسلام القرآنيّ؛ هذه البلبلة التي أفرزت مذاهب انقسمت في تعبيراتها الثقافيّة، إلى ثقافة الأكثريّة، وثقافة الأقليّة.

والمذاهب الأكثريّة العدّديّة هي التي اعتادت أن تتسلّم السلطة والحكم، وكان غيرها إمّا مسلمًا أقليًّا؛ أي المعارضة، أو من هم غير مسلمين.

هذا الفرز الثقافيّ مع ما له من تأثيرات على السلوك المجتمعيّ والسياسيّ جعل التوتّر يقوم على الدوام في رفض أيّ خيار آخر غير خياراته. وأوصل الأمور أحيانًا إلى التسلّطيّ تحت سقف أمرين:

الأمر الأوّل: استعادة الخلافة الإسلاميّة، كتعبير عن استعادة التمثيل الرسميّ للإسلام وخلافة النبيّ (ص) كرمزيّة لمشروعيّة سلطة الأكثريّة.

الأمر الثاني: تكفير المخالفين كسبيل لاقتصاء الآخر. لا تحكيم لقواعد الحكم الشرعيّ.

بفعل كلّ ذلك، عاد السؤال حول الإسلام وصلاحيّة الحكم؛ والإسلام والقيم الإنسانيّة؛ والإسلام في مصدر الرساليّ، وغير ذلك. الأمر الذي يستوجب من أصحاب الهمّ الرساليّ إعادة تكوين قراءات جدّيّة نابعة من صميم النصّ والتجربة الإسلاميّة بما فيها المعاصرة. والتي نودّ فيها من خلال فصول هذا الكتاب أن نساهم في قراءة معنى الإسلام السياسيّ. ثمّ البحث عن نشأة السلفيّة التكفيريّة، والجذور العقائديّة والفكريّة ونتائج ظاهرة العنف الإرهابيّ التي تجتاح عالمنا الإسلاميّ، ليصار بعد ذلك إلى فهم الفارق بين موقع القوّة في الإسلام ومائزه عن العنف والعنف الإرهابيّ...

شفيق جرادي



إن من حق المرء أن يتريث في اتخاذ الأحكام على المواقف والأوضاع والمصطلحات، حينما تُعرض عليه مسائل التباسية غير واضحة الأبعاد والمعاني والدلالات، من مثل الحديث حول: الإسلام السياسي..

فما هو المقصود بالإسلام السياسي؟

هل المصطلح يريد معالجة جنبة معرفية تتعلق بالإسلام كديانة ليميّز في قراءته وتفسيره بين ما هو إسلام عبادي دعوي، وآخر سياسي يقوم على لعبة المصالح؟

أم أنّ ما يُقصد به التأريخ لمرحلة ما بعد سقوط الدولة العثمانية ونشوب الصراعات في المنطقة بين السلطات الحاكمة والاتجاهات الأيديولوجية والدينية فيها؟ والتي أثمرت في فترة معيّنة تصاعدًا للمدّ الإسلامي تمثل بالحركات الإسلامية؟

هل الإسلام السياسي هو تعبير يشير إلى الحركات الإسلامية التي خرجت عن إرادة المؤسسات الدينية التقليدية سواءً منها الجامعات العلمية، أو المجالس الشرعية التابعة للأنظمة الحاكمة في المنطقة؟

مما لا شك فيه أن لكل تفسير ودلالة تابعة لهذه المفردة أحكامًا خاصة ومقتضيات خاصة من المواقف.

فالتمييز بين إسلام عبادي وإسلام سياسي هو محض تسطيح في فهم الإسلام الذي يقوم بالأساس على منظومة مترابطة من الاهتمام بالشأن الفردي والسياسي العام في حياة الإنسان والمجتمع.. ولقد كانت إقامة الإدارة المجتمعية والسياسية في الرسالة النبوية المحمدية لها نفس أهمية العبادات وإقامة الصلوات.. لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...﴾[1].

وهذا ما التقطته مجمل التفسيرات الإسلامية حتى أن ما يُسمّى بالإسلاميين التقليديين تعاملوا مع الأبعاد السياسية باعتبارها مقدّسًا

---

(١) سورة **الحج**، آية ٤١.

إسلاميًّا.. وإن فرّقوا على المستوى العملي بين أصالة الاهتمام النظري بالسياسة في الإسلام، وبين الممارسة السياسية، التي كان لهم منها مواقف من مثل كيف يتعامل المسلم مع الحاكم عادلاً كان أم جائرًا؟ وهل الأصل في المشروعية حكم التشريع أم عدالة ومميزات الحاكم؟ وما هو النظام المطلوب؟ الخلافة.. الإمامة.. الإمارة.. السلطنة.. أو غير ذلك؟..

هذا، في الوقت الذي ميّزت فيه بعض الحركات والشخصيات الإسلامية بين المقصد والغاية، وهي التي يمكن أن تتصف بالقداسة، وبين الوسائل والإجراءات والسبل الموصلة لتحقيق الغاية، من مثل إقامة الدولة والحزب والحركة، وهي أمور سياسية زمنية لا يمكن أن تتصف بالقداسة.. إلا أنّ عدم اتصافها بالقداسة لا يعني أنها غير مهمة، بل وواجبة أحيانًا؛ لأن المقصود بغير المقدس هنا هو ذاك الخاضع لنظام المتغيرات ومرونة التكيّف مع المصالح والوقائع والموضوعات..

وإلا، فإنّ السياسة هي أصلٌ وأساسٌ يعبّر عن أن الإسلام يحترم ويتعامل مع الزمن، وله فيه مواقف وآراء وأحكام.. وأي خلل في هذا الأصل فإنه سيؤثر عميقًا في بقية الأصول الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية العبادية.. إذ لا يمكن تكامل الفرد خارج إطار فعاليات الجماعة والأنظمة الإدارية والسياسية الأخلاقية حسب الإسلام.. بل لا إتمام للشريعة وتكامل الأعمال العبادية إلا بجريانها في إطار الحكم والنظام السياسي.. فكل التشريعات المالية العبادية من زكاة وخمس مصرف حراكها هو نظام سياسي يشق طريقه نحو الازدهار والتطوير العلمي ورفع الاحتياجات المجتمعية المدنية والإنسانية.. كما أن أحكام القضاء والحدود والقصاص هي أحكام شرعية لا نفوذ لتطبيقها إلا بوجود مؤسسة إجرائية صاحبة سلطة وسياسة..

بناءً عليه، فإن أصحاب ما يسمى بالإسلام التقليدي أو الرسمي لا ينفون أصل السياسة والشؤون الدنيوية في اهتمامات الإسلام.. لكنهم قد يناقشون في الحيثية التطبيقية، وفي توقيت الممارسة العملية للعمل السياسي.. وهذا

ما شجّع الحركات الإسلامية على الإمساك بأصل العناية بالسياسة، ثم الانطلاق لممارسة الفعل والعمل والالتزام السياسي في حركتهم ودعوتهم وسلوكهم العام، بل وفي رسم أهدافهم.. إلى درجة اعتبروا فيها أن عبادة الله لا تستقيم إلا بخوض غمار الحراك السياسي الذي يقيم مجتمع ودولة العدالة الإلهية على الأرض.. وهذا ما أسّس أيضًا لانطلاق تفسيرات عند هذه الشخصيات والحركات عملت على بلورة نظرية الحاكمية الإلهية، وقد قامت هذه النظرية على جملة أسس منها:

١- إن الحكم لله وحده، وإن الله هو مصدر التشريع وهو سبحانه مصدر المشروعية.

٢- إن كل حكم بغير ما أنزل الله هو حكمٌ كافر.

٣- إن الرضوخ كما القبول بالحكم الوضعي هو خروج عن ربقة الدين، وهو رضًا بالاستبداد.

٤- بناءً على ما تقدّم، ينبغي رفض أي ارتباط بالمجتمع الفاسد وبالنظام غير الشرعي، بل يجب الانقلاب على مثل هذا المجتمع والنظام.

٥- إنّ الحل الوحيد الممكن هو بذل الجهد والعمل لإقامة دولة إسلامية ولو بالقوة.. وأنّ كل ممارسة سياسية أو دعوية خارج هذا الفهم وهذا الهدف هي مضيعة للوقت وسكوت عن مواجهة الظلم، وقبول بالكفر وأنظمته الفاسدة المفسدة.

وقد جاءت هذه النظرية لتؤثر بالحركات الإسلامية السنية من مثل: الإخوان المسلمين، وحزب التحرير، والجماعة الإسلامية واشتقاقاتهم في دول إسلامية كباكستان وأفغانستان وتركية، أو عربية كمصر والأردن وسوريا ولبنان.. كما أنها أثّرت بحركات إسلامية شيعية كحزب الدعوة الإسلامي، ومنظمة العمل الإسلامي وغيرهما في دول خليجية وعربية كالعراق ولبنان وغيرهما..

بل إن هذه النظرية جاءت لتميّز بين ما يمكن لنا تسميته بفترة الصحوة

الإسلامية وفكرها الإصلاحي التي دشّنها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا وتلامذتهم.. وفترة الحركات الإسلامية أو ما يحلو للبعض تسميته بالإسلام الحركي الذي انطلق سنة ١٩٢٩ مع الشهيد حسن البنّا، مؤسّس حركة الإخوان المسلمين في مصر، والذي تفاعلت دعوته عند شخصيتين فكريتين هما:

سيد قطب الذي تم شنقه بأمرٍ من جمال عبد الناصر على إثر حادثة أمنية أطلق عليها اسم «المنشية»، وتأليفه كتاب **معالم في الطريق**. وهو كتاب أبرز فيه كيف أن الهدف لدى الإسلاميين هو إقامة المجتمع والحكم الإسلامي، ورفض كل صيغة مجتمعية وسياسية غير إسلامية في قلبها وقالبها.. وهذه الأفكار كما هي العادة دومًا تأخذ بُعْد التأثير العميق حينما تمتزج بالتضحية والدم والشهادة، بحيث تتحول من فكرة إلى مدرسة يُقتدى ويُهتدى بنهجها.. ثم إن الفكرة تكاملت مع كتاب لأبي الأعلى المودودي الباكستاني **المصطلحات الأربع في القرآن الكريم**، والذي عالج فيه معنى الحاكمية الإلهية بشكل تقاطع مع كتاب **معالم في الطريق**، مما أولد تأسيسًا في حياتها السياسية والاجتماعية والحزبية، وخاضت غمار التحدّيات مع محيطها وحكوماتها.. إلى أن حصلت جملة أحداث منها:

١- انتكاسة عام ١٩٦٧ في الصراع العربي – الإسرائيلي وانتشار مشاعر الإحباط لدى الشارع العربي، والقلق تجاه كل الطروحات القومية واليسارية في المنطقة.. في الوقت الذي بدأ فيه الطرح الإسلامي التشكيكي يغزو صفوف الشباب تجاه كل الطروحات القائمة وقراءتها ضمن نظرية المؤامرة ولعبة الأمم..

٢- خفوت التجارب القومية في البلدان العربية وتحولها عند مرحلة استلام السلطة إلى نظرية للزعيم من أجل ممارسة استبداده على مجتمعه، وهو ما دفع بالشعوب للبحث عن خيارات أكثر أصالة في حياتهم، وأهم تلك الخيارات الأصلية هو الإسلام.

٣- استمرار تفاعل القضية الفلسطينية في الضمير والحراك العربي والإسلامي، وانتقال وعي قضية الصراع على أرضية فلسطين إلى صراع على أرضية كل العالم العربي، خاصة بعد احتلال إسرائيل للعاصمة بيروت، ودخولها الغاصب للأراضي اللبنانية..

مما دفع بعض الحركات أو المجموعات الإسلامية لدخول مقاومة عنيفة وجدّية لا تطلب الأثمان، ولا تقيم للحسابات وزنًا في معركتها مع المحتل.. وبروز الحركة الإسلامية حماس في فلسطين. وإذا كانت المقاومة الإسلامية في لبنان لها سمة شيعية، والحركة الإسلامية في فلسطين سنية، فإن وحدة القضية وتقارب المساحة الجغرافية والتاريخ المشترك ووحدة الصراع والعدو.. أنشأ حاضنة لتجربة إسلامية عابرةٍ للمذاهب، وشكّل رؤية جديدة للوعي تقوم على التجربة أكثر مما تقوم على المسبقات والتصورات القبلية في فهم الأحداث وتحديد السلوك من الآخر..

ومن الملفت عند هاتين الحركتين أنهما:

أ- لم يدخلا في صراع مع مجتمعهما، بل مع الكيان الغاصب إسرائيل؛ وهذا يعني أن قضيتهما ليست مواجهة الاستبداد – كما هو الحاصل عند أغلب الحركات – بل مقاومة الاحتلال مما أعطاهما ميزة حركة التحرّر الوطني.

ب- إنهما سعيا للمزاوجة بين الإسلام والمشروع الوطني في مقاومتهما،.. وقد امتازت تجربة المقاومة الإسلامية في لبنان بميزة إضافية هي تكيّفها مع الواقع التعددي الذي يتسم به لبنان كبلد يعيش المحيط العربي، وينفتح على العالم بتنوع طائفي وأيديولوجي.

ج- إن الحركتين استطاعتا أن تقدّما تجربة اجتماع على وحدة من القضية مع حفظ التنوع التنظيمي، بل والممارسة القطرية..

د- إنهما نافذتان على العالم الإسلامي من مثل إيران وتركيا وماليزيا وباكستان وغيرهم، فضلاً عن العالم العربي. وقد تجاوزتا بذلك

الحدود المذهبية، بل يمكن القول: إنهما استطاعتا تجاوز عتبة الأنظمة نحو العلاقة مع شعوب المنطقة عمومًا.

هـ- إنهما من الحركات النادرة التي تبني في مسارها سلّم أولويات لا تقع فيه المصالح المذهبية أو الطائفية على الدرجات الأولى من السلّم..

و- تحقيق إنجازات ميدانية من مثل الثبات في المعارك، وتحرير الأرض عام ٢٠٠٠م، والانتصار على الغزو العدواني الإسرائيلي في عام ٢٠٠٦ و ٢٠٠٨ م. والبدء ببث ثقافة الانتصار.. والثقة بالنفس والتكامل مع التاريخ المقاوم مما أعاد الوعي للشارع العربي والإسلامي ببعض الثقة بنفسه وبالجهة التي يتفاعل معها..

٤- حصول تحوُّل إقليمي سنة ١٩٧٩ وذلك بقيام دولة الثورة الإسلامية في إيران، ومن المعلوم أن إيران تعتمد على الفقه الشيعي، وهو فقه نأى بفعل الضغوط والأزمات عن الدخول في الأحكام السياسية الخاصة ببناء دولة ومجتمع فترة مديدة من الزمن، إلى أن جاء الإمام الخميني (قده) بنظرية ولاية الفقيه التي استخرجت بعد خوض فقيهها تجربة عملية واسعة جملة أسس منها:

أولًا: أنه وإن كانت الشريعة وهي مصدر الحكم، إلا أن مشروعية الحكم لا تكون إلا بتحصيل موافقة الناس، فإرادة الناس هي المدخل الديني والطبيعي لإرساء نظام حكم إسلامي، وبهذا مزاوجة بين المقدّس والزمني في صدور شكل الحكم المعتمد بالدولة الإسلامية.

ثانيًا: إن مفهوم الأمة كإطار للنظرية السياسية في الإسلام لا يلغي التزام الحدود الوطنية في الدولة الإسلامية، بل إن القانون الفاعل هو ذاك الذي يحترم الخصوصية الوطنية شرط أن لا تتحول الخصوصية إلى إطار نهائي في الاهتمام الديني؛ لأن الأفق الرسالي في الإسلام يمتد للإنسان بما هو إنسان مستخلف من الله ومكرّم عند الله سبحانه..

ثالثًا: إن الأصل في النظرة للمجتمع والحياة والدول إنما تقوم على

أساس أصالة الخير فيها لا الحكم عليها بالجاهلية والتكفير.. بل الكفر الحقيقي على المستوى السياسي هو الظلم والعدوان.. لذا، فلا مانع من الانفتاح على المجتمع والعلاقات الدولية طالما أن هذه العلاقة تقوم على تحقيق مصالح الأمم والشعوب. وهذا خلاف النظرية السالفة الذكر التي تأسّس عليها وبموجبها العديد من الحركات والأحزاب الإسلامية..

٥- بعد أشهر قليلة من نجاح الثورة في إيران حصلت حادثة في مكة بالسعودية حينما قام جهيمان العتيبي وطالب بجملة أمور اعتبرت بمثابة انقلاب على النظام والحكم في السعودية.. مما فتح نافذة أمام عموم الحركات الإسلامية السنية، بل وبعض الحركات السلفية للتحرك خارج إرادة ولي الأمر بعد دخول الجيش الأمريكي السعودية، وسكوت النظام على ذلك، إلى أن بلغ السيل الزُبى[٢] عند هذه الحركات عندما انطلقت بعض الفرق العسكرية الأمريكية نحو قتال العراق في حرب الخليج بالكويت، واحتلال دولة العراق..

٦- أحداث ١١ أيلول – سبتمبر.. حينما أعلنت القاعدة وهي التي يقودها السعودي ابن لادن وعضده الأيمن المصري أيمن الظواهري.. والتي تقيم في أفغانستان بحمى الملا عمر، زعيم حركة طالبان، التي تلتزم الفقه الحنفي، في الوقت الذي تتبني فيه كما القاعدة على الرؤية السلفية التي فهمت السياسة كما الجهاد ضمن منظومة خاصة بنيت على:

أ- الإحباط من تجربة الحركات الإسلامية الإخوانية، مما أنشأ حركات في مصر وغيرها تعتمد الخيار المسلّح والعنيف، كالجماعة الإسلامية في مصر وباكستان والجزائر، وحركة الجهاد الإسلامي المصرية التي نفّذت حكم الإعدام بأنور السادات.. وحركات التكفير والهجرة وغيرهم كثير.. وهي

(٢) «بلغ السيل الزبى» من الأمثال العربية التي تُقال في الأوقات التي تصل فيها الأمور إلى حدّ لا يمكن السكوت عنها.

حركات عايشها أيمن الظواهري الذي التقى ابن لادن في أفغانستان، ومن المعروف أن ابن لادن تتلمذ على يد الزعيم والمنظّر السلفي عبد الله عزّام الذي قاد المجموعات العربية في حرب أفغانستان ضد السوفيات، والذي استشهد في ظروف غامضة..

وهذا كله أسّس لرؤية تركيبية مازجت بين السلفية وفكر المراجعة لدى الحركات المنبثقة عن الإخوان، والتي اعتمدت على مقولة الحاكمية الإلهية..

ب- الخروج من سلطة المؤسّسة الدينية أو الشرعية وبروز متصدّين للفتوى بطريقة تلفيقية، بل ومزاجية أحيانًا، مما دفع بعض هذه الحركات إلى إنشاء ما اصطلح عليه بمجالس الفتيا، الأمر الذي أسّس لبناء مرجعيات دينية خارج إطار المرجعيات التاريخية..
وهذا ما سمح لوقوع بعض التسيُّب أحياناً والذي ظهر بشكل خطير في العراق، وكشفت عنه مراسلات أبو مصعب الزرقاوي وسمير المقدسي وأيمن الظواهري.. إذ رفض الأخيران تصرّف الزرقاوي بما لا يعود فيه لرأي مجلس الفتيا.. بل وفي بعض الأحيان كانت تقوم جماعات على أصلين: أمير الجماعة، وفقيه الجماعة..

وقد نرى في المدينة أو في القرية، بل وفي الحي الواحد أكثر من جماعة، ولكل منها أمير وفقيه..

ج- حصول أعمال عنفية بفعل عقلية مذهبية حادة، ومواقف مزاجية حادة لا تراعي للأولويات إلّا ولا ذمة.. بحيث إن الأصل صار كل من يخالفنا فهو ضدنا مسلمًا كان أو غير مسلم.. ظالمًا كان أو غير ظالم.. حاكمًا كان أو محكومًا.. وطال الاستهداف كل البنية المجتمعية والمدنية والدينية، إذ صار المعيار هو استخدام القوة

والذبح بحق كل الكافرين، وحكم الكفر على الأشخاص قد يجري لمجرّد أنهم يختلفون مع أمير الجماعة، أو الجماعة الخاصة..

د- اجتذاب مجموعات من المهاجرين إلى الغرب والاستفادة من خبراتهم العلمية.. وهذه المجموعات في الوقت الذي عاشت فيه اغترابًا عن أوطانها أوصلها لحد التنكّر لها، فإنها عاشت كل أحاسيس العزلة عن مجتمعات الغرب، إذ لم تستطع بحسب بنيتها التربوية أن تتكيّف وتندمج مع الحياة فيه والتصالح المجتمعي معه، فاستخدمت عقليتها ومهاراتها العلمية والتقنية لأحداث الترهيب في البلدان الغربية، وهو الأمر الذي نقلته إلى الديار العربية والإسلامية بمواجهة الأوضاع والمصالح الغربية وغيرها فيه.. إلى أن جاء التقنين في إدارة هذه الطاقات باعتبار أن الصراع يجب أن يتركّز إما:

- في مواجهة الغرب ومصالحه الممتدة في العالم، إذ هو الأصل في كل حركة الكفر بالعالم.
- أو في إقامة دولة الخلافة.. وإذا لم تنجح الفكرة في أفغانستان، فينبغي إقامتها بإحدى الدول العربية، إذ إقامة هكذا دولة إسلامية في العالم العربي سيساعد على انهيار بقية الدول العربية بيد دولة الخلافة التي ستفتح بعدها الصراع ضد الغرب، ولهذا كان الانتقال الأمني والعسكري الواسع إلى العراق.
- أو أن يتركّز في مواجهة المعوّقات المذهبية والدينية التي يمكن أن تحول دون تحقيق الهدف الثاني. ومن هنا، كانت الأعمال الرهيبة التي مارسها الزرقاوي ومن معه بحق الشيعة وبعض السنة وبحق المسيحيين..

وهكذا، نحن اليوم أمام فرز يقوم على تصانيف ثلاثة للحركات

الإسلامية:

الصنف الأول: وهو المؤسسات التقليدية، خاصة منها تلك التابعة للسلطة، والتي تعتبر أن الخضوع للحاكم أمرٌ ضروري.. وهي مؤسسات قد باتت هامشية التأثير في حركة شعوبها وفي وجدان الجماعات الإسلامية..

الصنف الثاني: الإسلام السياسي والذي في ظني أنه أكثر ما يصح على الحركات الإسلامية السلفية والدعوية التي تعتبر أن الإمساك بالسلطة هي الأصل والهدف النهائي لديها، وهي حركات تحولت بكثير من حراكها إلى حركات عنيفة تعتمد سياسة القوة كنهج في مساراتها..

الصنف الثالث: المقاومة الإسلامية؛ وهي حركات معنية برفض ومقاومة الاحتلال، والهدف عندها يتأطّر في الحراك المجتمعي لا السلطة.. لذلك هي أقرب لتكون حركات تحرّرية منها لتكون حركات ثورية انقلابية..

والاهتمام بالسياسة عند الصنوف الثلاثة أساس وضروري، لكن الفارق في طبيعة هذا الاهتمام وحجمه.. وفي ظني أن هذه الاتجاهات ستشهد الكثير من التصادم والتصالح بينها حتى تستقر على قواسم من قناعات وأمور مشتركة تجسّر الهوة، ولو بمقدار الحد الأدنى.. كما وبظني أن الاستبداد كما الاحتلال هما السببان الدامغان نحو استخدام العنف واللجوء إليه في حلّ المشكلات.

الفصل الثاني

[illegible]

[illegible]

قبل الحديث حول التكفيريين بما هم جماعات محدّدة تنسب نفسها إلى الإسلام، فإنّ من المفيد أن نسلّط الضوء على أصل التكفير بما هو منهجيّة صادرة عن عقليّة إقصائيّة تختزل الحقّ والخير والصلاح، وتحصره في أفق الذات، لتبني عليه رفضًا مدّمرًا للآخر المختلف. والتكفير بهذا المعنى هو مزاج أيديولوجيّ يجتاح الجماعات بتنوّعها الفكريّ والدينيّ والمذهبيّ.

ولا يمكن نسبته إلى الظاهرة الإسلاميّة وحدها، إذ شهدت الأديان في مساراتها الكثير من مثل هذه الحالة، بل يمكننا القول: إنّ الاتجاهات اللادينيّة في المراحل الحديثة والمعاصرة من عمر الزمن الذي استتب على ما أطلق عليه عصر التنوير وإفرازاته من علمنةٍ، وليبراليّة، وحداثة، وديمقراطيّة إلى آخره من أمور، لم يحجب قيام نزعة إقصائيّة متطرّفة في دول تدّعي أنّها منارات الانفتاح والحريّة، أمثال الدول الأوروبيّة، والولايات المتحدة الأمريكيّة، ومجموعٍ من الدول العلمانيّة الأخرى؛ وهي دول شهدت رعاية لدعوات الألفيين والمحافظين الجدد، والتمييز العنصريّ العرقيّ والدينيّ بأسوأ صوره.

كما أنّها دول وحركات تشكّل اليوم حضورًا قياديًّا في إدارة صراعات الشعوب والحضارات.

وهذا يعني أنّ دراسة النزوع التكفيريّ، لا يتأتّى من النصّ الدينيّ – بغض النظر عن أيّ دين نتحدّث – وحده، بل لا بدّ لنا حين دراسته من التوقّف مليًّا عند الأسباب التي تشكّل بمجملها مفاصل أساسيّة لقراءة الظاهرة، باعتبارها ظاهرةً اجتماعيّة، وتاريخيّة، (فضلًا عن بعدها الدينيّ)، أو بشكل أدق، فضلًا عن سَمْتِها الدينيّ.

وبالرغم من ذلك، فإنّ ما يعنينا في هذه المعالجة هو التوقّف عند الموجة التكفيريّة الإسلاميّة التي تجتاح العالم انطلاقًا من البيئة السنّيّة، والقراءة السلفيّة التكفيريّة فيها، والتي اتّسمت بسمة المسارعة إلى إلصاق حكم التكفير – الشركيّ، بكلّ من خالفها، مسلمًا أو غير مسلم.

ولا يخفى أنّ مثل هذا الحكم إذا اندرج تحت حكم آخر يفيد أنّ كلّ الذنوب تُغتفر إلّا الشرك بالله.. صارت النتيجة مفتوحة على كلّ وجوه وصنوف التصدّي والمواجهة، مع الذين حُكم عليهم بالكفر والشرك، من إجراءات عمليّة كالقتل، والسبي، والتمثيل بالجثث، وهتك حرمة مقدّسات المساجد والأنبياء والأولياء وغير ذلك...

ولعلّ أوّل بذرة لمثل هذا التوجّه، إنّما كان أيام الخوارج.. ووصف الخوارج هو أوّل التهم التي ألصقها أهل السنّة بجماعات السلفيّة الوهّابيّة (على وجه الخصوص).. ولقد كان لها وقعًا عنيفًا ومزعجًا للغاية في نفوس السلفيين الوهّابيين الذين طالما عملوا على الدفاع عن أنفسهم بمواجهة هذا الاتهام، وهي من النقاط التي يمكن الاشتغال عليها... إلّا أنّ الأصل لهذه الظاهرة إنّما يكمن في المزاج الجاهليّ – القبليّ، الذي أباح لنفسه وأد البنات دونما ذنب، والقتل والتمثيل العشوائيّ بالجثث، واستعباد الناس وعدم احترام خصوصيّات الأسرى، أو أيّ أخلاقيّة في حرب أو سلم.

وهذا المزاج إنّما حمله معه أبو سفيان الذي استطاع اختراق أسوار حصن التقوى الإسلاميّ، وذهب بعيدًا نحو بلاد الشام ليزرع هناك ابنه الذي تحوّل إلى سلطة تحريفيّة لقيم الإسلام وأنظمته في الحكم والمسلكيّات الإيمانيّة والإداريّة. وهو ما سمح لتأسيس الخط البيانيّ المتصاعد لأطروحة السبّ واللعن على منابر المساجد، كما ورسم استراتيجيّات جماعات الفتنة وآلات القتل والعنف الوحشيّ في ديار المسلمين، ومن ديار المسلمين أنفسهم.

عليه، فإنّ كلّ حركة إقصائيّة جاءت في التاريخ الإسلاميّ إنّما هي وليدة هذه البذرة السفيانيّة اللئيمة، وعلى شاكلتها تكوّنت دول البطش في تاريخنا، كما تكوّنت جماعات التكفير التي استجمعت كلّ موروثها التاريخيّ والنفسيّ لتتشكّل بصورة مذهبيّة أطلقت على نفسها اسم السلفيّة الوهّابيّة.

الآباء المؤسّسون للتيّار السلفيّ

وقع كثير من المسلمين بشبهة دلالة اصطلاح السلفيّة، إذ نسبوا أنفسهم إليها، انطلاقًا من أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ السلفية هي عودة إلى المرحلة التطهّريّة، إن من حيث العلاقة مع النصّ الدينيّ – **القرآن** والحديث – أو من حيث العلاقة مع الفترة التاريخيّة الأولى لعصر الرسول (الصحابة)، ثمّ عصر التابعين.

الأمر الثاني: الانسجام الذهنيّ العام لبعض العقليّات الإسلاميّة المبنيّة على استحسان الماضويّة في فهم الزمن، والذي يقوم على أنّ الزمن الأصلح هو زمن رسول الله ثمّ عصر الصحابة، ثمّ التابعين، ثمّ تابعي التابعين، ثمّ تبدأ مرحلة الانحطاط العام... وهذه الذهنيّة استفاد منها منظّرو التطرّف السلفيّ الذين اعتبروا أنّ الزمن بذاته مبنيّ على الكفر الشركيّ. وخلقوا شبهة خلطوا فيها بين السلفيّة بمعنى العودة للسلف الصالح، والسلفيّة كمذهب أو نزعة مذهبيّة خاصّة، لها قواعدها.

وقد وقع كثير من القادة والحركات الإسلاميّة في هذه الشبهة من أمثال: رشيد رضا، وحسن البنّا، ومالك بن نبي...

على ضوء ذلك، ينبغي تبيان أساس طرح فكرة السلفيّة ومسارها نحو التمذهب الذي كان أوّل من أطلقه أحمد بن حنبل في مواجهة الثقافات الوافدة من خارج العالم الإسلاميّ، وفي مواجهاته مع «محنة خلق **القرآن**» أيام المأمون، ومن بعده المتوكّل.

إذ ذهب أحمد بن حنبل للقول: «وما في اللوح المحفوظ وما في المصحف وتلاوة الناس وكيفما وُصف، فهو كلام الله غير مخلوق، فمن قال مخلوق، فهو كافر بالله العظيم، ومن لم يكّفره فهو كافر»[1]. ثم ذهب للقول: إنّ الطريق الوحيد لفهم الدين هو النصّ القرآنيّ والشارح الوحيد له هو الحديث النبويّ.

---

(١) أحمد بن حنبل، **العقيدة** برواية الخلال (دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، الصفحة ٦٠.

ثمّ اعتبر أنّ كيفيّة تفسير القرآن والحديث إنّما يكون على وفق الظاهر فقط، بما في ذلك معنى الأسماء والصفات، وأنّ لله يد، ومعنى الكرسي والعرش وغير ذلك... وأن لا دخالة للعقل في أيّ تأويل لهذه الأمور.

عليه، فإنّ علينا العودة للقرآن والسنّة بظاهر لفظهما، وتكفير من لا يقول بهذا القول، بل وتكفير من لا يكفّرهم أيضًا.

ثمّ توسّع هذا الطرح بشكل منهجيّ واضح على يد ابن تيميّة الذي أخذه إلى أبعاد وتوظيفات لم تكن في وارد الإمام أحمد بن حنبل.

ويمكن القول: إنّ معرفة الملامح الأساسيّة لمنهج ابن تيميّة أصل لا يمكن فهم السلفيّة التكفيريّة بدونه أبدًا، بل ولا يمكن فهم التحولات التي اجتاحت الحركات الوهّابيّة التكفيريّة من دونه.

إذ إنّ إدخال مفهوم التوحيد في حقل تفصيليّ يشابه في مستلزماته وأحكامه، حركة العمليّة الفقهيّة في إنتاج الأحكام، والموقف، وربط المفهوم التوحيديّ الخاص كأصل لفهم النصّ.. ثمّ إسقاط الهالة الكلاميّة – التي دعت الغزالي لكتابة **إلجام العوام عن علم الكلام** – لتكون في تداول العامّة من الناس وسلوكيّاتهم وأنماط تفكيرهم ومواقفهم من بعضهم البعض، إنّما كانت على يد «ابن تيميّة» وهذا ما كان له عظيم الأثر في كلّ الحركات السلفيّة فيما بعد، كما سوف يتبيّن فيما بعد.

وإنّنا ولقراءة معالم المقولات التيميّة، سنلتزم بدراسة رسالتين لابن تيميّة كان لهما التأثير المركزيّ في صياغة العقل التكفيريّ على صعيد العقيدة والفقه السياسيّ أو «الدعويّ»، وهما:

الرسالة الأولى: رسالة **«العقيدة الواسطيّة»** خاصّة أنّها النصّ الرسميّ الذي يتداول تدريسه أصحاب المدرسة التكفيريّة اليوم.

الرسالة الثانية: رسالة **«السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة»** لما تمثّل من بُنى فقهيّة لمواقف السلفيّة التكفيريّة ونظام الإمرة عندهم، بل وفكرة السلطة.

أ. البعد العقيديّ في الرسالة الواسطيّة

صدّر ابن تيمية رسالته «**العقيدة الواسطيّة**» بقوله: «أمّا اعتقاد الفرقة الناجيّة المنصورة إلى قيام الساعة من أهل السنّة والجماعة...»[٢].

ومنذ ذاك الحين، صار المصطلح «الفرقة المنصورة» هو التعبير الرائج عند شرّاح ومنظّري الفكر السلفيّ التكفيريّ كصفة لحركتهم.. وشرح معتقداتها،.. ويقوم هذا الاعتقاد على ما يلي:

١- الإيمان بالله وصفاته إيمانًا بحرفيّة تعبير النصّ دون أيّ تأويل.. معتبرًا أنّ شرح الحديث النبويّ الوارد في «أحاديث الصحاح التي تلقّاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها»[٣]، فأصل الإيمان مرتبط إذن بكلّ كلمة موجودة وبحرفيّة في كتاب **الصحاح**. وهو ما يعتبره مورد إجماع أهل السلف.

٢- الإيمان بأنّ القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. «وهو كلام الله حروفه ومعانيه ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف»[٤]. لذا فكلّ ما تمّ شرحه من معاني هو شرح لكلام الله، والردّ عليه إنّما هو ردّ على الله. وهكذا، تمّت مصادرة كلّ تفسير غير التفسير المعتمد.

٣- ثمّ يذكر الإيمان بالآخرة وفتنة القبر وشفاعة النبيّ (ص) لعموم أهل الموقف ولخصوص أهل الجنّة، بل يشفع لبعض أهل النار قبل دخولها، بل وبعد دخولها أيضًا.

٤- التركيز على الإيمان بالقدر وهو العلم الأزليّ إضافة إلى الإيمان بـ «مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة، وهو الإيمان بأنّ ما شاء الله

---

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **العقيدة الواسطيّة**، تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف (الظهران: الدرر السنيّة، ١٤٣٣هـ)، الصفحة ٩١.

(٣) **العقيدة الواسطيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٦.

(٤) حُذفت هذه الفقرة من النص في أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **العقيدة الواسطيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١١٦.

كان وما لم يشأ لم يكن»[٥].

هذا دون أن ينسى القول بأنّ العباد مسؤولون عن أعمالهم.. لذا يمكن محاسبتهم عليها.. أمّا المشيئة النافذة، فهي التي تربط كلّ قلوب الذين يصبرون لحكم ربّهم ولا يتراجعون.. ومن هنا، تأتي مسألة ربط الوقائع بجبريّة لا بدّ منها.

٥- من أصولهم أنّهم «لا يكفّرون أهل القِبلة بمطلق المعاصي والكبائر.. كما يفعله الخوارج، بل الأخوّة الإيمانيّة ثابتة مع المعاصي»[٦]... «ولا يسلبون الفاسق الملّيّ الإسلام بالكلّيّة»[٧]، بل هو «مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم»[٨]. وفي هذا بعض المرونة التي كانت ملحوظة في كلمات ابن تيميّة والتي فقدناها مع ابن عبد الوهاب ومن جاء بعده.

٦- ثمّ يتحدّث عن موقفه العقائديّ من الصحابة، وأنّ قرنهم خير القرون، ويعتبر أنّ أبا بكر وعمر مقدّمان على عثمان وعليّ، أمّا الأخيران وأيّهما مقدّم على الآخر فهي ليست من «الأصول التي يضلّل المخالف فيها عند جمهور أهل السنّة، لكن التي يضلّل فيها مسألة الخلافة»[٩].

إلى أن يقول: «ويتبرّؤن من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبّونهم وطريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل»[١٠].

٧- «ومن أصول أهل السنّة التصديق بكرامات الأولياء وما يُجري الله

---

(٥) **العقيدة الواسطيّة**، مصدر سابق، الصفحتان ١٢٢ و١٢٣.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٨) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٩) **العقيدة الواسطيّة**، مصدر سابق، الصفحتان ١٢٦و ١٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات وأنواع القدرة والتأثيرات»[11].

ثمّ يعتبر أنّ الإجماع هو أصل يعتمد عليه في الدين بعد **القرآن** والسنّة.

إنّ الصورة العامّة التي وردت في هذه الرسالة وكيفيّة التعاطي معها.. تفيد أنّ ابن تيميّة قد وضع قواعد ذهنيّة ونفسيّة تجعل من القناعة الحرفيّة التي تتبنّاها «الطائفة المنصورة» أي السلفيّة التكفيريّة – الشرعيّة، لا مجال لردّها أو الخروج منها؛ لأنّ في ذلك عين الخروج عن مضمون معنى **القرآن** والسنّة.. وأنّ ملاقاة الصعاب هو قدر ومشيئة إلهيّة بمقدور العباد أن يجعلوا منها إمّا موردًا لرحمة الله في الآخرة والدنيا، أو لنقمة إلهيّة في الدنيا والآخرة.

والذي يبقى بحاجة للاشتغال عليه موقفه من تكفير أهل القِبلة، والموقف من الكرامات، ثمّ الموقف من الإجماع.

أمّا الأوّل، ولعلّه هو الأهم بين بقية النقاط، فيفيد، بحسب «مجموعة الفتاوى»، أنّ «كلّ طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنّه يجب قتالهم حتّى يلتزموا بشرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين...»[12]، وهو هنا في مورد الجواب عن سؤال حول حلّية قتال التتار.. إلّا أنّه بعد ذلك يعقّب بالقول: إنّ «من أصول أهل السنّة والجماعة الغزو مع كلّ برّ وفاجر»[13] شريطة أن يحصل من مثل هذا الغزو مصلحة شرعية.. وهذا يعني أنّ الحكم على الموقف السياسيّ إنّما يكون بحسب وجهة النظر الشرعيّة للفقيه، لا بحسب صفة المتصدّي للغزو والقتال.. (فالأصل عنده صفاء التشريع أمّا الأمر

---

(١١) حذفت هذه الفقرة من أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **العقيدة الواسطيّة**، تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف، وهي في أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **العقيدة الواسطيّة**، تحقيق أبو محمّد أشرف بن عبد المقصود، الصفحة ١٢٢.

(١٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **مجموع فتاوي ابن تيميّة** (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥)، الجزء ٢٨، الصفحة ٥٠٣.

(١٣) المصدر نفسه، الجزء ٢٨، الصفحة ٥٠٧.

فلا).

ثمّ يبيّن رأيه في الشيعة ويعتبرهم أخطر من الخوارج لرفضهم خلافة «الثلاثة»، وينسب إليهم مفاسد الأخلاق، ثمّ يقول: «وَالرَّافِضَة تُحِبُّ التَّتَارَ وَدَوْلَتَهُمْ؛ لأَنَّهُ يَحْصُلُ لَهُمْ بِهَا مِنْ الْعِزِّ مَا لاَ يَحْصُلُ بِدَوْلَةِ الْمُسْلِمِينَ»[14]. ثمّ يشدّد أنّ هذه الطائفة قد دخل فيها من أهل الزندقة والإلحاد.. ويقصد بذلك الفيلسوف الطوسي.

ليطلق بعد كلّ ذلك قاعدة السلفيّة التكفيريّة؛ والتي يمكن لنا تسميتها بالقاعدة الذهبيّة عندهم:

«إنّ عقوبة المرتدّ أعظم من عقوبة الكافر الأصليّ»[15].

وهكذا فإنه أسّس للأمور التالية:

الأمر الأوّل: إمكانيّة التحالف مع الفاجر إن كانت المصلحة الشرعيّة، بحسب فهم السلفيّة، مضمونة.

الأمر الثاني: إنّ الرافضة يحكم عليهم بحسب أمرين: مخالفتهم لأصل المعتقد السلفيّ، إضافة لمواقفهم السياسيّة المباشرة.. إذ لو وافقوهم في المواقف المباشرة لأمكن التخفيف من حدّة الحكم تجاههم، كما يظهر ذلك بوضوح من بعض أقوال ابن تيميّة وغيره.

الأمر الثالث: أمّا إذا تمّت المعاداة في أصل المعتقد والموقف السياسيّ، فإنّ الحكم على الشيعيّ هو باعتباره مرتدًّا ويطبّق عليه جزاءً يفوق ما يطبّق على الكافر الأصليّ.

الأمر الرابع: إنّ قاعدة أولويّة قتال المرتد الأقرب فتحت الباب واسعًا أمام أولويّة القتال الداخليّ بين المسلمين وشقّ عصاهم.

---

(١٤) **مجموع فتاوي ابن تيمية**، مصدر سابق، الجزء ٢٨، الصفحتان ٥٢٧ و ٥٢٨.

(١٥) المصدر نفسه، الجزء ٢٨، الصفحة ٥٣٨.

ب. البعد السياسيّ، أو السياسة الشرعيّة

تكاد تخلو هذه الرسالة من أيّ إشارة إلى الشورى كحاكم يتمّ على ضوئه تحديد صاحب الإمرة.. بل إنّ ابن تيميّة لا يحسم أيّهما أولى بالخلافة عثمان أو علي، ولا يعتمد على الشورى في تقديم عثمان.

ثمّ إنّه يعتبر بالنسبة لمرحلة ما بعد عهد الخلفاء، أنّ الحكم فيه يختلط بالملك وهو ممّن يجيز ذلك فاتحًا إمكانيّة تعدّد أساس الحكم.. أمّا صاحب الولاية أو الإمرة فهو «صاحب الشوكة» المتصدّي للحكم والذي يكفي أن يوافقه ولو مجموعة قليلة على حكمه وإمرته.. وعلى الرعيّة طاعته طالما أنّه كان ملتزمًا وأمينًا على تطبيق الشريعة، أمّا إذا رأى أحدٌ أنّه غير أمين على تطبيق الشريعة فيجب الانقضاض عليه لأنّ الأصل هو للشريعة وليس للولي.

وهنا يُفصّل بين الأحكام الواضحة في الشريعة وهي التي على الأمير التزامها، وبين الأمور التي تُترك للأمير كصاحب حقّ في الولاية وفي التصرّف وفي التدبير.. طالما أنّه يحقّق الهدف التالي: «إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا... وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنياهم وهو نوعان: قسم المال بين مستحقّيه.. وعقوبات المتعدّين»[١٦].. ثمّ يدخل بعد ذلك في تفصيلات أمور كثيرة منها:

الأمر الأوّل: الحاجة في أيّ إمرة إلى معرفة الفارق بين الأصول الثابتة في الشريعة (وهي التي تحتاج إلى فقيه)، وإلى الأمور التدبيريّة وهي التي يعود الأمر فيها إلى صاحب الإمرة مما يفتح للأمير مساحاتٍ واسعة من حق التصرّف والتقرير وتقليب الأمور ووجوه المواقف.

الأمر الثاني: لو فرضنا أنّ شخصًا ما كان ينتمي إلى جماعة ما لها أميرها،.. فإذا قدَّر ذاك الشخص خروج الأمير عن ظاهر حكم الشريعة

(١٦) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **السياسة الشرعيّة**، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة١، ١٤١٨هـ)، الصفحة ٢٠.

فإنّه من المجوَّز له أن يقوم عليه أو يتركه،.. فإذا تصدّى لدعوة جديدة أمكنه تأسيس إمرةٍ جديدة.. وبحسب ابن تيميّة، فلا ضرورة لكون الإمارة واحدة.

الأمر الثالث: يمكن الاستفادة من هذه الرسالة؛ التفريق بين الإمرة بالمعنى القياديّ.. وإمرة الفقيه الذي يعالج الموقف الفقهيّ..

والنقطة الأخيرة هي التي فتحت المجال واسعًا لبناء حركات دعويّة سلفيّة فيها الفقيه وفيها الأمير.. والتي على أساسها بدأ الزرقاوي حركته الدعويّة في الأردن، إذ كان فقيه الدعوة «المقدسي» وكان هو «الأمير». ثمّ بعد ذلك، حصل الفراق ليتأسّس بموجبه مرحلة جديدة.

مرحلة محمّد بن عبد الوهاب

بعد ابن تيميّة جاء «محمّد بن عبد الوهاب» وقدّم نفسه كمحيي لفكرة السلفيّة، وباني سلطانها. هذا علمًا أنّ الباحثين فيه عدّوه مجرّد ناقل لأفكار «ابن تيميّة».. إلّا أنّه لا يخفى على أحد حجم الدور الذي قامت به «الوهّابيّة».

أمّا الأمر الجديد الذي أكّد عليه «محمّد بن عبد الوهاب» فهو ما أورده في **كتاب التوحيد، الذي هو حقّ الله على العبيد**.. إذ صاغ الكتاب بمضامين عقديّة حادّة تحمل طابع التقنين الفقهيّ، حتّى تحولت القناعات العقائديّة إلى مجرّد حرام وحلال وجائز وواجب...

ومن أكثر الإقحامات التي قام بها قوله: «إنّ العبادة هي التوحيد، لأنّ الخصومة فيه»[١٧]. فكلّ من يختلف في أمور وأحكام العبادة سيكون عُرضة للخصومة التي قد تصل لحد القتل والتكفير الصريح.

واعتباره أن لا أحد معذور لأنّ «الرسالة عمَّت كلّ أمّة»[١٨].

---

(١٧) محمّد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد، الذي هو حق الله على العبيد**، تحقيق علي بن محمّد بن سنان (المدينة المنورة: دار الكتاب الإسلاميّ، ١٩٩١)، الصفحة ٦.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٦.

وهو صاحب تلك الرسالة؛ كأنمّا هو نبيّ جديد، وهذا ما يذكّرنا بتجربة معاوية بن أبي سفيان في بلاد الشام.

ثمّ ذهابه إلى أنّ التوحيد بما هو عبادة تستقيم بحسب شرح «ابن عبد الوهاب» لها، لا يكفي مجرّد الاعتراف بها، بل لا بدّ من التزام «المسألة الكبيرة – وهي – أن عبادة الله لا تحصل إلّا بالكفر بالطاغوت... والطاغوت عامٌ في كلّ ما عُبد من دون الله»[١٩].

بعد هذا، يأخذ ليبيّن كيف يكون اتباع الكفر والطاغوت فيصل في كلّ شيء لدرجة «أنّ من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه»[٢٠]. وليعتبر أنّ «سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين»[٢١].

وليفتح المجال أمام القول: إنّ «من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلّ الله، أو تحليل ما حرَّم الله فقد اتخذهم أربابًا من دون الله»[٢٢].

وهكذا، يصبح كلّ موقف فقهيّ إنّما يأخذ أصالته من عنوان التوحيد الذي صاغه «محمّد بن عبد الوهاب» حسب فهمه الخاص.. ممّا جعل الدارسون له يعتبرون أنّ كلّ رأي أو كلّ مرة يكون الكلام فيها عن الكفر والكافرين فإنّما يكون المقصود بهم الذين لم يفهموا التوحيد على الطريقة الوهّابيّة..

بل إنّه أسقط علاقة الأمم قبل الإسلام مع الأوثان والأصنام على كلّ فرقة إسلاميّة تمارس علاقة ما مع النبيّ أو الأئمة والأولياء والأضرحة والمقامات، بل لا مانع عنده من هدم مسجد إذا كانت فيه شبهة مكان لضريح.

كما أنّه حكم على البدو بالكفر – وبطريقة قبليّة ملفتة – إذ اعتبر أن

---

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٦.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٢٢) **كتاب التوحيد، الذي هو حق الله على العبيد**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٥.

كفرهم أعظم من كفر اليهود.

وحاد عن طريقة ابن تيميّة في «عذر الجاهل»، ليعتبر أنّ كلّ قول أو عمل فيه مخالفة لرسول الله (ص) إنّما هو تكذيب للنبيّ ولا عذر لأحد في ذلك، ويقول: «إنّه لم يعذر بالجهالة»[٢٣].. وهذا ما فتح المجال عند السلفيّة التكفيريّة للأخذ بالمظنّة والقطع في الحكم والموقف التكفيريّ لكلّ أحد، متسلّحين بتهمة الخروج عن ربقة الإسلام ودين محمّد (ص).

إذ إنّ «ابن عبد الوهاب» اعتبر أنّ الجدال في مثل هذه الأحكام أقلّ ما يقال في صاحبه أنّه «فاسق لا يقبل خطّه ولا شهادته، ولا يصلّى خلفه، بل لا يصحّ دين الإسلام إلّا بالبراءة من هؤلاء وتكفيرهم»[٢٤].

وما ذلك إلّا لأنّ أيّ ترك لآراء الوهّابيّة كان يعتبرها، بحسب مفاد رسالة تأنيب أرسلها لأحد تلامذته في الإحساء، أنها:

١- خروج عن دين الإسلام.

٢- وقوع في الشك يتبعه الشرك.

٣- مداهنة أعداء المسلمين.

٤- تبرّؤ من ملّة إبراهيم.

هذا وكان يذهب للقول: إنّ المذهب الأشعري هو الذي أطاح بحقيقة التوحيد، وجعل الإسلام غريبًا، لذا فقد قامت دعوة «ابن عبد الوهاب» على الركائز التالية:

الركيزة الأولى: إعادة معنى التوحيد، وبالتالي تبيان حقيقة معنى الإسلام.

الركيزة الثانية: إعادة بعث الإسلام بعد أن كان غريبًا.

الركيزة الثالثة: تجميع أهل الحقّ وإن قلّوا.

الركيزة الرابعة: ربط مواقفه، حسب ادعائه، بالمصاعب التي مرّت

---

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٢٤) الحسين بن غنّام، **تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام)**، تحقيق ناصر الدين الأسد، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ٤، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، الصفحة ١٤.

لتبيان حقيقة التوحيد بصبر رسول الله على الأذى، وصبر أحمد بن حنبل في مواجهة السلطان.

ورفض ابن تيميّة للباطل وعسكره وقتاله لتثبيت مبدإ التوحيد والسلفيّة.

ليشكّل بذلك إعادة لحلقة «الإحيائيّة الإسلاميّة» بمنهجيّة مذهبيّة حرْفيّة... وببعد نفسيّ يصمد أمام المصاعب؛ لأنّ في ذلك كلّ وجوه الحقّ،.. وبذاكرة تاريخيّة مشبعة بالمواجهات والتحدّيات.

وهذه العناصر الثلاثة تأذن بإعطاء أيّ دعوى قوّة حضور واستمرار وصلابة موقف ينبغي أن لا نستهين في قدرته على الاستمرار، بل وعلى تجديد نفسه أيضًا، لأنّه مبنيّ على أيديولوجيّة جبريّة في تقديس الذات وتصنيم المعتقد، ونفي كلّ آخر تحت كلّ الظروف.

سلوك الهجرة والإمرة

حينما تكاملت نظرته بتجهيل المجتمع، واعتقاده أنّه محيي ومجدّد الإسلام.. يتجه الشيخ إلى «الدرعيّة» ويعلنها «دار هجرة وإسلام» ويقسّم الناس إلى قسمين: الموحّدون، ودارهم دار الإسلام، وهم أتباعه ومبايعوه. والمشركون، ودارهم دار الشرك، وهم من لم يفعلوا ذلك.

في هذه المرحلة، رسم خط مبايعة الملك محمّد بن سعود على الجهاد، على أن ينصر الملك دعوة محمّد بن عبد الوهاب... وليتأسّس مُذّاك جدليّة العلاقة بين الفقيه والسلطان، بين الدعوة والدولة، بين المتشرّع والأمير لدى الجماعات التكفيريّة.

وأخذ بفتاويه التي تشير إلى وجوب اتباع الإمام (السلطان) سواءً أكان من الأبرار أم الفجّار ما لم يأمر بمعصية الله.

بل وحرَّم الخروج عليه.. بحسب **الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة**[٢٥]..

---

(٢٥) مجموعة من المؤلّفين، **الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي النجدي (الرياض: دون ناشر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

والملفت أنّه لم يقبل بالشورى في قبال إمامة السلطان المسترشد بالفقيه...

ومع ابن عبد الوهاب. يمكن أن نختم حلقة التأسيس الأولى لمنطق منهجيّ عقديّ هو عينه يمثّل مفتاح الأحكام الشرعيّة.. والتي تقوم في وجهها النظريّ على تحديد الثوابت من خلال «حرفيّة» النصّ القرآنيّ، والحديث النبويّ، وتكفير أيّ تأوّل لهما، الشارح بحرفيته لتمام المعنى القرآنيّ المنزل من عند الله دون أيّ «تكييف» أو (تمثيل) لتلك النصوص (الأحكام).. ثمّ عرض آراء السلف وفقهاء السلفيّة والتحرّك في دائرتها فقط.. وبقطعيات لا تقبل النقاش.

أمّا اللغة المستخدمة في تحديد الأحكام، فهي «وصفيّة» تعرض ما أسلفنا ذكره.. وأحيانًا تحمل طابعًا إنشائيًّا وعظيًّا يعتمد «المغالطة» في إثارة الإشكالات، والإسقاطات القطعيّة في إنتاج الجواب.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فطالما أنّ المساحة المعطاة (للأمير) في الدعوة.. أو (السلطان) في الحكم،... اتسعت لكلّ ما فيه إجرائيّات حكم المال والسياسة والحرب والسلم والحدود وغير ذلك... فلقد وجد المتصدّون للدعوات والإمرة السلطانيّة.. الباب مشرَّعًا لاستخدام لغة إنشائيّة قطعيّة في تقريراتهم تعتمد على شواهد من النصوص والقيام بطرح مستلزمات افتراضيّة متعلّقة بها، لأخذ مواقفهم بحيث يشرِّعون كلّ أشكال العنف والتصدّي تارة، وكلّ أشكال الطاعة والانقياد للواقع والسلطة وللجماعات من حولهم تارةً أخرى.. دون أن يسقطوا حكم التكفير الخاص بكلّ هذه الجماعات، ممّا يعني أنّ هناك فصلًا واضحًا بين حكم التكفير وبين إجراء مستلزمات حكم التكفير.. وفي ظنّي أنّ هذا يفتح المجال واسعًا – كما حصل في أزمنة متعدّدة – لقراءات سلفيّة تكفيريّة لا تعتمد لغة العنف ولا لغة الجهاد حتّى.. كما أنّها قد تفتح الباب واسعًا لممارسات عنفيّة تستبيح حتّى المقدّس تحت اسم الظاهر والمصلحة. ممّا يجعلنا أمام

تيّار حزبيّ أيديولوجيّ أكثر ممّا هو تيّار عقديّ مذهبيّ.

المنحنيات الجديدة لتيارات السلفيّة

بعد تجارب ثوريّة قام بها رجالٌ، على غير عقليّة السلفيّة، من أمثال جمال الدين الأفغاني وتيّاره، والتي أسميت بفترة عصر النهضة، شهدت هذه المرحلة قبولًا للسلفيّة عند تلامذة جمال الدين الأفغاني، ومحمّد عبده.. فمحمّد رشيد رضا الذي تبنّى هذا الاتجاه السلفيّ.. اعتبرها تعبيرًا حيويًّا لاستفاقة دينيّة ترفض الخرافة والأسطورة.. وقارنها بالحركة البروتستانتيّة في الغرب والتي أنتجت عصر التقدّم والتنوير.. فكأنّما السلفيّة هي هذه الثورة من النهضة الخاصّة بأمّتنا.. ولقد لامس هذا الموقف آراء أمثال «مالك بن نبي» في بعض كتاباته.. بل ولعلّه حمل بعض التأثير في أفكار حركة الإخوان المسلمين في مصر.. والجماعة الإسلاميّة في باكستان.. وإن كانت الأولى قد جمعت بين النزعة الروحيّة الصوفيّة التي تربّى عليها بالأساس مؤسّسها «حسن البنّا» الذي جمع بين قدرته الاستثنائيّة على التكيّف مع مقتضيات الواقع، وبين انشداده (للطهرانيّة الدينية) النصوصيّة...

أمّا باكستان، فإنّها البلد التي احتضنت حركات صوفيّة المنشأ والنظام، سلفيّة التوجّه بعد أن تلاقى مؤسّسو تلك الدعوات مع رموز من أرض الحجاز يحملون مقولات السلفيّة.. ممّا نقل فكرة السلفيّة والكثير من برامجها التعليميّة إلى باكستان.

وفيها، أطلّت أفكار «أبو الأعلى المودودي» لتشكّل إعادة قراءة للإسلام بروحيّة تتوافق مع الفهم التوحيديّ عند السلفيّة.. ففي كتابه **المصطلحات الأربعة في القرآن**، أثار فيه أنّ إعادة فهم **القرآن** ينبغي أن تكون بتحديد واضح ومنهجيّ لمصطلحات «الإله/ الرب/ الدين/ العبادة»[٢٦].

(٢٦) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، ترجمة محمّد كاظم سباق (الكويت: دار القلم، الطبعة

وأسّس فهم كلٍّ منها بما يتناسب مع روح الفهم السلفيّ للتوحيد، وربطها بمعنى العبادة وعواملها النفسيّة...

بل ذهب أبعد من ذلك ليقول: «إنّ كلًّا من الألوهيّة والسلطة تستلزم الأخرى وأنّه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح»[٢٧].

وأنّ «من يملك حقّ السلطة هو الذي يجوز أن يكون إلهًا، وهو وحده ينبغي أن يتخذ إلهًا»[٢٨]. ثمّ أنّ السلطة لا تُجزّأ، فالله كما أنّه هو الخالق هو الحاكم.. لذا أطلق مفهوم «الحاكميّة الإلهيّة». وهو الذي استفادت منه كلّ الحركات الإسلاميّة، التكفيريّة منها على وجه الخصوص،... وأثمرت هذه الفكرة بإنتاج ثقافة يمكن لنا تسميتها بثقافة «الوعي الحركيّ» والتي شدّ أزرها «سيد قطب» في كتابه **معالم في الطريق**[٢٩]. إذ اعتبر أنّ «العالم يعيش اليوم كلّه في جاهليّة من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقوّمات الحياة وأنظمتها»[٣٠].

واعتبر أنّ «هذه الجاهليّة تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهيّة.. وهي الحاكميّة»[٣١].

وهو بهذا اعتمد فكرة «أبو الأعلى المودودي»، ثمّ اعتبر أنّ المجتمع اليوم يعيش عصر الجاهليّة الحديثة.. ممّا سمح للجماعات التكفيريّة أن تحكم على منابع أصول الحياة ومجتمعات اليوم بالكفر الجاهليّ الصريح.

أمّا كيف – يمكن مواجهة ومعايشة هذا المجتمع الجاهليّ – فيقول سيّد قطب:

وأنا أعرف أنّ المسافة بين محاولة «البعث» وبين تسلم «القيادة» مسافة شاسعة... فقد غابت الأمّة المسلمة عن «الوجود» وعن «الشهود» دهرًا طويلًا. وقد تولّت

٤، ١٩٨١).

(٢٧) **المصطلحات الأربعة في القرآن**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٢٩) سيّد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ٦، ١٩٧٩)، الصفحة ٨.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

قيادة البشريّة أفكار أخرى وأمم أخرى، وتصورات أخرى، وأوضاع أخرى طويلة. وقد أبدعت العبقريّة الأوروبيّة في هذه الفترة رصيدًا ضخمًا من العلم والثقافة والأنظمة والإنتاج المادّي.. وهو رصيد ضخم تقف البشريّة على قمّته، ولا تفرّط فيه ولا فيمن يمثّله بسهولة! وبخاصّة أنّ ما يسمّى «العالم الإسلاميّ» يكاد يكون عاطلًا من كلّ هذه الزينة! ولكن لا بدّ - مع هذه الاعتبارات كلّها- من «البعث الإسلاميّ» مهما تكن المسافة شايعة بين محاولة البعث وبين تسلّم القيادة. فمحاولة البعث الإسلاميّ هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطّيها[٣٢].

فكيف تبدأ عمليّة البعث الإسلاميّ؟

إنّه لا بدّ من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهليّة الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعًا. تمضي وهي تزاول نوعًا من العزلة من جانب، ونوعًا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهليّة المحيطة[٣٣].

ويقدّم بعد ذلك جملة من النصائح كيف يمكن فهم هذه الجاهليّة ومواجهتها..

وهذا المنحى هو الذي أسّس أمورًا منها:

أ- تقسيم المجتمع إلى فئة طليعيّة هي (الإسلام)، وأخرى هي (المجتمع) الذي ينتمي للجاهليّة. وهكذا أفرز الثقافة القطبيّة قطبين: (الإسلام) وهو المجموعة القتاليّة، و(المجتمع)، وهو كلّ ما عدا تلك المجموعة.

ب- أن يكون الطموح هو قيادة كلّ العالم وتغيير كلّ أنظمته. وهذا ما قام كلّ أمير أو جماعة بتحديده حسب رؤاهم وأمزجتهم الخاصّة.

ج- التأكيد على ضرورة العزلة النفسيّة والعمليّة، بحيث لا يتأثّر ولا يتكيّف أصحاب هذه الحركة بما يحيط بهم. وبهذا تنفصل الجماعات عن كلّ مكوّن وطنيّ أو قوميّ أو سياسيّ.

---

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦ و٧.

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

د- رسم الخطط لمسير التغيير الشامل. وهو الذي تناوبت فيه حركة المراجعات عند الجماعات السريّة تحديدًا بين الإصلاح المدنيّ والتغيير العنفيّ.

هـ- إدخال ثقافة الوعي الحركيّ كأصل جديد في تمييز أفكار الحركات الإسلاميّة، وهو ما سمح بتحويل الاتجاه الدينيّ البحت إلى «منحًى أيديولوجيّ» طبع أصحاب الدعوات التفكيريّة في خطاباتهم وبرامجهم ومواقفهم وآرائهم حتّى الفقهيّة منها. ممّا سمح لهم بتغليب الحزبيّة على المذهبيّة.

وهذا الحجم من التأثير الذي تركه سيّد قطب يعبّر عنه «أيمن الظواهري» في كتاب له نشرت بعض فصوله صحيفة الشرق الأوسط **فرسان تحت راية النبيّ**.. عندما يقول:

وأصبح سيّد قطب نموذجًا للصدق في القول، وقدوة للثبات على الحقّ، فقد نطق بالحقّ في وجه الطاغية، ودفع حياته ثمنًا لذلك، وزاد من قيمة كلماته موقفه العظيم عندما رفض التقدّم بطلب العفو من جمال عبد الناصر، وقال كلمته المشهورة،... (إنّ إصبع السبّابة التي تشهد لله بالتوحيد في كلّ صلاة تأبى أن تكتب استرحامًا لظالم)..

ويذهب الظواهري للقول:

إنّه بعد مقتل سيد قطب «تكونت النواة التي انتمى إليها كاتب هذه السطور (جماعة الجهاد) وأضافت الأحداث عاملًا خطيرًا أثّر في مسار الحركة الجهاديّة في مصر ألا وهو نكسة ١٩٦٧ وسقط الرمز جمال عبد الناصر الذي حاول أتباعه أن يصوّروه للشعب على أنّه الزعيم الخالد الذي لا يقهر»[٣٤]..

وبذلك، فإنّ الأيديولوجيا التي أسّس لها سيد قطب تحولت إلى تيار «جهاديّ».. وجد المناخ مؤاتيًا له بسبب الإخفاق والإحباط الشامل الذي

(٣٤) للمزيد انظر: أيمن الظواهري، **فرسان تحت راية النبيّ**، منبر التوحيد والجهاد، الصفحتان ١٣و ١٤. الرابط: http://www.tawhed.ws/

ولّدته هزيمة [١٩٦٧]..

وهنا، تصاعدت أمواجٌ وتيارات إسلاميّة رفضت حتّى منطق الإخوان والذي عبَّر عنه «الهضيبي» في كتاب له – ردَّ فيه على كتاب سيد قطب – وأسماه «**دعاة لا قضاة**»[٣٥].

وبرزت شخصيات وأفكار انقلابيّة من أمثال صالح سريّة ومحاولته انتهاج منهج الانقلاب عبر خليّة «الفنيّة العسكريّة»، ومحمّد عبد السلام فرج صاحب كتاب **الفريضة الضائعة** الذي تحوَّل إلى الوثيقة الأولى للحركات الجهاديّة والعنفيّة. وعمر عبد الرحمن الزعيم الروحيّ للجماعة الإسلاميّة. ويحيى هاشم وعصام القمري وغيرهم.. وهذه المجموعات حفرت في ذاكرة جماعات الجهاد عميقًا، إذ إنّ أصحابها كلّهم أو أغلبهم قد استشهد، أو قُتل، ولا يخفى الأثر الذي يتركه الدم عند التابعين.

ويستفيد الظواهري من هذه الظاهرة التي انبعثت في مصر للقول:

١- إنّ الشجاعة إذا لازمها الإيمان حقّقت المعجزات.

٢- إمكانيّة القضاء على رؤوس الشر يستلزم إضافة للإيمان والشجاعة كفاءة عالية في التدريب والتخطيط.

٣- إنّ التغيير الجذريّ للأنظمة هو الأصل لأيّ حركة جهاديّة.

٤- ضرورة زرع الرعب في قلوب الأعداء (أمريكا وإسرائيل والدول العربيّة)، بحيث إنّ أيّ فعل سيستلزم ردّ فعل قاسٍ.

٥- رفض أيّ مساومة مع الأنظمة العلمانيّة وقوانين وقرارات الدول.

٦- إمكانيّة اختراق الأجهزة الأمنيّة والعسكريّة المعادية.

لكنّ الظواهري، رغم ذلك، اعتبر أنّ الواقع القائم لن يحقّق الآمال فذهب بطموحه ليعايش التجربة الأفغانيّة.

وبالعودة إلى الحركات في مصر، فإنّها قد أصدرت جملة من الوثائق

---

(٣٥) حسن إسماعيل الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلاميّة).

جمعها الدكتور رفعت سيد أحمد في كتاب له اسمه «النبيّ المسلّح»[٣٦]، وفي جزئه الأوّل أورد تلك الوثائق والتي تقاسمت المشتركات التالية:

١- اللّه وحده صاحب التشريع، وكلّ تشريع آخر باطل.

٢- ربط الإيمان بالعمل.

٣- اعتماد عقيدة السلف الصالح.

٤- تطبيق الشريعة يعني التطبيق الكامل للإسلام.

٥- شموليّة الإسلام لمختلف متطلّبات الحياة.

٦- الحكم القائم في بلاد المسلمين هو حكم كافر والمجتمعات هي مجتمعات جاهليّة.

٧- الاستفادة من العلوم الحديثة.

٨- وجوب الهجرة لبلوغ الغاية.

٩- إحياء نظام الخلافة الإسلاميّة.

١٠- قتال العدو القريب أولى من البعيد.

وهذه النقاط المستخلصة من مجموع الوثائق تمثّل روح ما وصل إليه العقل السلفيّ القتاليّ، إنّما جاءت لترسم مسلكًا يقوم على السلب.

بدءًا من بطلان كلّ تشريع لا يعتمد على عقيدة السلف الصالح، مرورًا بأنّ الممارسة العمليّة للإيمان تعني التطبيق الكامل للإسلام وكلّ ما هو دون ذلك كفرٌ صريح، وصولاً لإقرار إحياء نظام الخلافة، وأنّ الهجرة سبيل بلوغ هذا الهدف الذي يمنح نفسه فرصة الاستفادة من كلّ معرفة أو صناعة حديثة لقتال العدو. وأنّ قتال العدو القريب أولى من البعيد.

هذه الحبكة تشير إلى منطق ما اعتمدته القاعدة وما جاء في سياقها من حركات.. إلّا أنّ هناك مرحلة «ما بعد القاعدة» وهي التي تحتاج منّا إلى تسليط بعض الضوء عليها... وهي في تقديري مرحلة «إسلام الشارع» بكلّ ما يحمله الشارع من تمايزات وتقاطعات، فيها التجاريّ المصلحيّ،

---

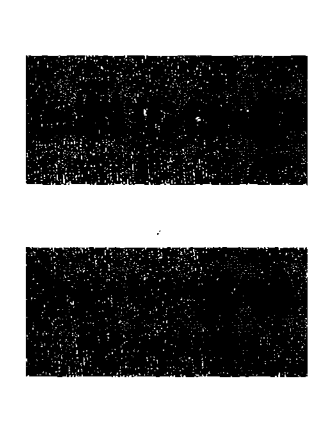
(٣٦) رفعت سيّد أحمد، **النبيّ المسلّح - الرافضون** (بيروت: دار رياض الريس، ١٩٩١).

وفيها السياسيّ التعبويّ والتحريضيّ، وفيها العنفيّ الثأريّ في حركة العصابات والعشائر والمذهبيات الحاقدة وغير ذلك... إلّا أنّ الخطورة هنا أنّه شارع يحصّن نفسه بدعوى القداسة (الإسلام)، ويوظّف الدين ليخدم زعيم الشارع الذي يمتهن لعبة العصبيات والأمزجة القاسية. من هنا، فإنّ ما أعتقده أنّ هذا الاتجاه من الإسلاميين خرج من ضوابط المذهب أو الأيديولوجيا المذهبيّة لينفلت في أيديولوجيا النزاعات العصبيّة والأمزجة المتغايرة. وبذلك، لا يمكن لنا في دراسة هذه الظاهرة أن نقتصر على المحاميل المفهوميّة والعقديّة وحدها، بل ينبغي دراسة أمور أساسيّة من مثل: الذاكرة التاريخيّة القائمة على تفوّق الأكثريّة العدديّة وحقّها في السلطة والحكم. وهي ذاكرة تعرّضت لضربات قاسية بعضها مذهبيّ، وبعضها قوميّ، إلّا أنّ الضربة الأعنف كانت نتيجة الأفق السياسيّ.

لقد اعتبر قادة هذه الجماعة أنّهم خسروا سياسيًّا في إدارة شؤون الحكم والمجتمع، بينما ربح غيرهم في تجارب مشابهة، لكن في مجتمعات غير مجتمعاتهم، مما ولّد عندهم إحساسًا هائلًا بالإحباط دعاهم للتخلّي عن هويّاتهم المجتمعيّة والوطنيّة التي خاصموها كما خاصموا الناجحين من الإسلاميين في بيئاتهم الخاصّة، ولقد استخدموا لغة الجحيم في هذه المواجهة التي أطلقوا فيها على كلّ خصومهم اسم «الكفّار»، ووظّفوا كلّ الطاقة المعنويّة للمذهب في هذه الحرب.

من هنا، فإنّ فهمنا لمصطلحات: الدولة، الخلافة، الشريعة... عندهم أنّها قد زُحزحت عن معانيها الدينيّة والمعرفيّة، وألبسوها ثوب الشارع، فلم تعد جغرافيّة الخلافة هي الأمّة بقدر ما هي الحقد العصبيّ والمذهبيّ.

ولم تعد جغرافيّة الدولة هي الوطن، بل صارت عبارة عن أحياء وشوارع مركزيّة. وبالتالي، لم تعد السلفيّة مذهبًا، ولا الإسلام دينًا بمقدار ما صارا عصابةً وحزبًا... وفي ظنّي أنّ كلّ قراءة لهذه الظاهرة تستثني «الشارع» كقيمة هي قراءة قاصرة عن فهم تنظيمات ما بعد القاعدة...



من المفيد ونحن ندخل هذا الفصل أن نطرح الأسئلة قبل الولوج في البحث:

هل يتحمّل دين ما، يُطلق على نفسه اسم دين الرحمة، مسؤوليّة العنف أو الظلم والقتل الذي يمارسه أتباعه؟

ثمّ أليس في تولّد العنف عنه استبطان لبعض من التناقض أو الادعاء المجوج حيث يُقدِّم نفسه دين الرحمة والسلام؟

قبل أن نجيب عن مثل هذه التساؤلات، من المفيد أن نبيّن الفارق بين العنف واستخدام القوة من حيث البُعد الأخلاقيّ للمسألة، كما وجود الفارق الأخلاقيّ بين فوضى استخدام القوة والمرتكز القانونيّ له.

إذ العنف، بحسب المدلول الذي نعنيه للكلمة، هو عبارة عن تعنيف يتجاوز حدود التبرير الإنسانيّ، أو الأخلاقيّ، أو القانونيّ، بينما استخدام القوّة قد يأتي في سياق رد أمواج العنف، ولا يتحد المصطلحان في مدلولهما إلّا عندما يكون السياق مرتبطًا بالاستخدام الفوضويّ للقوّة. حينها نكون مع عنف القوّة. وهما بذلك والظلم أو القهر على حدٍّ سواء..

أمّا الاستخدام القانونيّ للقوّة فهو الذي قد نصطلح عليه بالقصاص والتجريم، أو التعزير وإقامة الحد، أي استخدامٌ للقوّة بغية وضع حد لعنف الجريمة المادّيّة منها أو المعنويّة. وبهذا المعنى، فإنّ استخدام القوّة يصبح بابًا من أبواب الرحمة التي تُقفل منافذ العنف والفوضى بما هما تعدٍّ لا يحدّه إلّا الاقتصاص.

وتتّسع الصورة عندما تصل النوبة إلى مقاصد تحرّريّة لشعب من الشعوب عبر النهوض الثوريّ، أو المقاومة للغازي والمحتل. وهذا ما يأخذ مشروعيته إمّا من المبدأ الإنسانيّ والأخلاقيّ، أو من المشروعيّة والتشريع الدينيّ.

وبعيدًا عن الآراء والفلسفات التي تتناول موضوع العنف والقوّة والتسامح، فإنّ نظرة الإسلام لهذه الموضوعات ومقاربته للمزاج الإنسانيّ المتفاعل معها سلبًا أو إيجابًا، ولتبرير حدود هذا النطاق من البحث الذي

يقتصر على الإسلام دينًا والوجدان الإنسانيّ كأصل موضوعيّ مؤسِّس لموقف هذه الرؤية الدينيّة أو تلك، لا بدّ من تبيان أنّ أيّ دين أو طرح فكريّ وأيديولوجيّ لم يتصالح مع الإنسان من حيث البُعد الحيويّ للإنسان، هو فكر ودين خارج المعالجة، وخارج دائرة الممكن والمقبول. فنحن ما عرفنا الله وما أمكننا أن نعرفه لولا هذه الـ «نحن» والـ «أنا». إذ حصرًا «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وكلّ الطرق خارج الإنسان مسدودة نحو الله من حيث المعرفة. ومن المعلوم أنّ تصوراتنا نحو العالم والمحيط الإنسانيّ العام، كما الطبيعة رهن نحو المعرفة التي تتولّد فينا فنعكس فيها ذاتنا وتنعكس في ذاتنا عبر جدل مؤسِّس لكينونة وهويّة خاصة تعبُرُ فيها الأنا نحو الآخر ليكون هو هو، أو هو خصمه. وما الدين إلّا ذاك الواصل بين الإنسان والإنسان بالله... وبين الإنسان والله بمكامن نزوع الروح الإنسانيّ نحو المطلق والكامل المتكامل. وإنّ المشروعيّة الإنسانيّة للإسلام تكمن هنا، إذ إنّ الآية التي استند إليها من سوَّغ الإرهاب الإسلاميّ هي: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1]. إنّ مفردات هذه الآية هي:

١- **أعدّوا لهم**: الإعداد هو إجراءٌ تحضيريّ لم ينتقل بعد إلى مرحلة الاستخدام، وإن كان حاضرًا لذلك لو اقتضى الأمر.

٢- **ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل**: إنّ رباط الخيل تشير، حسب المفسرين، إلى أدوات القوّة أو إفشاء الرهبة المادّيّة والمعنويّة، ممّا يعني – بحسبهم – أنّ «**ما استطعتم من قوّة**» إنّما تشير إلى موارد معنويّة وغير مادّيّة من إفشاء الرهبة. وهي التي نصطلح عليها اليوم اسم الحرب النفسيّة الصادقة.

٣- إنّ الخصم هو عدوّ الله والجماعة التي تخشى أن تُستهدف من الغير وبغيتها حماية نفسها، وما النظرة للعداء مع الله إلّا قرين

(١) سورة **الأنفال**، الآية ٦٠.

النظرة للعداء مع الإنسان؛ إذ إنّ أحدًا في هذا العالم ليس عدوًّا بالمباشر لله، بل عداء الإنسان للإنسان هو الموجب لعدائه مع الله سبحانه. وهذا ينطبق على أصل الشر في العالم «إبليس» أيضًا.

٤- أخيرًا، ذهب المفسّرون «لا الموظفون التفسيريون» للقول: إنّ إفشاء الرهبة هنا له وظيفتين:

الوظيفة الأولى: حفظ الذات وردّ العدوان.

الوظيفة الثانية: تجنّب حصول أيّ قتال أو معركة؛ أي إرساء حالات الردع.

بناءً عليه، فإنّ الهدف هو: إفشاء السلام بين الناس حفظًا لوجودهم وكرامتهم ومصالحهم. واللازم المعرفيّ من هذا الكلام كلّه أنّ الدفاع ليس عن الله، بل عن الناس.. فالأساس هنا، هو الإنسان في كرامته ومصالحه وأيّ مسّ بهذا البعد هو الذي يستدعي التحصُّن بالقوّة وبرباط الخيل من التجهيز العسكريّ والأمنيّ معًا.

لذا، لا يصحّ إفشاء الترهيب تحت عنوان الدفاع عن الله، أو لأنّ فلانًا قد كفر، وفلانًا قد أشرك وضلّ واعتقد هذه العقيدة أو تلك..

الأمر الذي يخرج مبدأ استخدام القوّة من دائرة المبتنيات الدينيّة – العقديّة إلى دائرة الإجراء؛ أي إلى دائرة القانون.

الأمر الذي يفرض علينا نقل النقاش في هذا الجانب من إطاره العقديّ إلى إطاره التشريعيّ والتقنينيّ الناظم لشؤون الجماعة والناس.

وهذا الانتقال إنّما يتمّ بعد التأكيد على أنّ موقع استخدام القوّة هو تالي إفشاء الرحمة والسلام «افشوا السلام بينكم» حسب الحديث الشريف...

فالأولويّة هي للعقيدة، والأصل الركين في العقيدة هو الرحمة المولِّدة للأصل الأخلاقيّ الذي هو التسامح والعفو عند المقدرة. وأؤكّد هنا على هذه الإشارة الأخلاقيّة في الإسلام، والتي تفيد أنّ المقدَّس والمحترم من العفو هو ذاك الذي تمتلك فيه القدرة على العفو أو الاقتصاص فتنحى

رغم ذلك ناحية العفو دون الاقتصاص.

أمّا استخدام، القوّة فليس بالأمر العقديّ، بل هو شأن تدبيريّ مفتوح على تحقيق عناصر الانسجام الآمن بين الناس والجماعة الإيمانيّة. وأيّ خرق لهذه الغاية التوافقيّة بين الجماعة الإيمانيّة والشعوب إنّما تدخل في دائرة الفوضى التي كلّما فاقمت أزمة الانفصام بين الأمم والشعوب، كلّما أوغلت أكثر وأكثر في العبثيّة والعدميّة التقتيليّة والإقصائيّة والتكفيريّة. حتى تتحول إلى عنصريّة ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (٢).

عليه، إلى هنا نكون قد وصلنا إلى الأمرين التاليين:

الأمر الأوّل: إنّ مفهوم القوّة إجرائيّ وليس عقديّ، وفارق بين التكفير كمفهوم، والقتل أو العنف كإجراء، وما هذا اللغط الحاصل اليوم في أوساط بعض المنتسبين للإسلام إلّا بسبب الخلط التعسّفيّ بين الأمرين، فليس كلّ كفر يقتضي قتلاً، ثمّ حتى لو اقتضى، فليس مفتوحًا لكل وارد، لأنّ طبيعة الإجراء تلزم بصيغ واضحة لشرعنة التنفيذ. فعلى سبيل المثال، صحيح أنّ السرقة تستلزم حدًّا، لكنّ تنفيذ الحد مشروط بجملة من القوانين، وملاحظة الظروف والأوضاع والحيثيات. ويبقى سيد الموقف في الكلام، فمَن صاحب الحق في الأخذ والاقتصاص؟ ومَن يعطي هذا المُقتصّ والآخذ بالحدّ الحق في ذلك؟

الأمر الثاني: إنّ الضابط للإجراء الوظيفيّ لاستخدام القوّة قد ينبع من أسباب عدّة، منها: المزاج الخاص لهذا الفرد الزعيم أو تلك الجماعة القياديّة، وأعمال المزاج في هذا المجال نظير الموقف الشيطانيّ «أنا خير منه»، فهذا التفاضل الذي قد يجتاح الجماعات البشريّة الفكريّة والدينيّة والسياسيّة هو الدافع نحو الديكتاتوريات وقوى القهر عبر التاريخ. وهو بذرة الشيطان «خلقتني من نار» التي ترى نار القوّة والعنف سيّدة العالم. وهذا أكثر ما نراه لدى ما يُسمّى بالنافذين الدوليين على هذا الكوكب، ولو

---

(٢) سورة ص، الآية ٧٦.

أردنا مثالًا بيِّنًا لهم ورمزًا تكثيفيًّا لمعنى هذه الفكرة فلا يوجد لدينا أسطع من التسابق العالميّ حول حيازة أسلحة الدمار الشامل، وعلى رأسها التسلّح النووي. فتصوروا معي مدلول أن قنبلة ذريّة أو هيدروجينيّة واحدة كفيلة بإنهاء الحياة على الأرض، وأنّ أكثر من دولة تقتني الكثير من الرؤوس النوويّة الكفيلة بتدمير الأرض عشرات المرات، فما هو الداعي لمثل ذلك سوى الطبع العنصريّ والمزاج الناريّ لمقولة «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين»... وهنا لا جرم لو أسمينا تلك الدول بالشيطان، كما لا جرم أن يكون الموقف الشرعيّ العقديّ منه والفقهيّ هو حرمة صنع السلام النوويّ. إنّ دول النفوذ في هذا العامل المستكبر هي التي صاغت مفهوم حاكميّة القوّة والعنف، وهي التي سوّغتها عبر إعلامها وإعلاناتها وفنونها وأفلامها التي تساكنت مع سهرنا في صالات واسعة (السينما)، وفي غرف تسامرنا ومع أحلام أطفالنا، تساكنت مع أنسنا وتسالينا حتى باتت أفلام العنف وسفك الدم وحرق الأرض وقطع النسل من موارد جني الشهرة والثروات. لقد باتت مدرسة تعلّم الجماعات السياسيّة والدينيّة والأيديولوجيّة كيفيّة ممارسة الجريمة التي لم تعد الأرض لتسعها فارتحلت بلهب مخيال النار لتفشي الدمار عبر الكواكب بعد أن وطّنته في القارات والبلدان.

نعم، ليس الدين ولا التشريع ولا العقائد من أُسس مدرسة فرض الذات بالعنف، بل هي شركات إنتاج المخيال والطبع والمزاج الهوليوديّة صاحبة الامتياز في كلّ ذلك، أمّا التوظيف العقديّ فهو فرع ذاك الأصل.. وهذا الذي يسمّيه الإسلام بمدرسة الرأي والهوى المحرّم في نهج الهداية والرحمة الإسلاميّة.

إنّ الفارق بين الدين وتوظيف الدين هو كالفارق بين الدين والجاهليّة التي تقتل فيها القبيلةُ القبيلة وتوئد الأطفال بمن فيهم الذين لم يبلغوا الحُلُم.. من هنا، فإنّ التهمة الأولى التي توجّه لمدارس فوضى العنف وفقهاء

الجريمة أنهم حكّموا التفسير بالرأي على التفسير العلميّ والعقديّ. حتّى بات التحليل السياسيّ هو الحافز والدافع نحو هذا الموقف الفقهيّ عندهم أو ذاك..

يبقى أن نسأل حول جملة أمور منها:

الأمر الأوّل: هل هذا يعني أنّ الإسلام يرفض استخدام القوّة؟ بصدق أقول لكم: لا، لكن الإسلام في نصوصه وضع ضابطتين:

الضابطة الأولى: منع الشروع والبدء بالقتال أو الحرب، وأنّ الجهاد أمر مسموح فيه إذا كان في حالة دفاعيّة، وحتى لو وسّع البعض مفهوم الدفاع ليتحدّث عن الحروب الاستباقيّة، إلّا أنّ ذلك يبقى محصورًا بالعمل الدفاعيّ، لأنّ من قتل نفسًا فكأنّما قتل الناس جميعًا.. من هنا، تحتاج المسألة اليوم إلى مؤسّسات إنتاج القرار الاستراتيجيّ، ثمّ عرضه على الفقهاء لتبيان الأحكام المرتبطة بهذا الموقف أو ذاك.

الضابطة الثانية: إنّ كلّ جهاد أو مقاومة عسكريّة لا تستند إلى هدف واضح ومحدّد هو «منع الفتنة»، يصبح عملًا إجراميًّا متهورًا، فبحسب القرآن الكريم، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[٣]. فدرء الفتنة هو هدف القتال وهو مسوّغه. ومن نماذج الفتنة: إزهاق أرواح العباد، وتخريب البلاد، وتدمير القيم الكبرى.. بل أعظم صنوف الفتنة احتلال الأرض والطغيان الذي يولّد الخروج عن دائرة السعي لطلب الوئام والخير على طريق عبادة الله سبحانه وتعالى.

وعندما تخرج بعض الجماعات من هاتين الضابطتين نصبح مع إسلام مسلمين، بلا دين...

الأمر الثاني: ما هو الأولى في طريقة الدعوة إلى الله؟

إنّ الدعوة إلى الله، بحسب النصّ الإسلامي، يُرمز إليها بالتبليغ وأعلى مستوياته إحداث الأثر البالغ في النفوس الإنسانيّة التوّاقة نحو الإيمان. من

---

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٩٣.

هنا، كان قوله سبحانه: ﴿وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾[٤]. إنّما الجهاد حصن القدرة الحافظة للإبلاغ والدعوة إلى الله وليس هو عين التبليغ.. ومن هنا، كان الفتح في الإسلام هو في نشر التعاليم وليس في فتح البلدان ولو على رغم رقاب أهلها.

الأمر الثالث: إذا كانت الصورة على ما ورد ذكره، فلماذا هذا التسيُّب في الموقف والرؤية الإسلاميّة عند الجماعات الإسلاميّة؟

إنّ هذا التسيُّب يعود لأسباب عديدة، أذكر منها:

١. وجود مدرستين كبريين عند المسلمين في أسلوب التعاطي مع النص:

المدرسة الأولى: هي مدرسة الاجتهاد العلميّ، وهو أمرٌ مفتوح على قراءات وتأويلات إسلاميّة ترتكز إلى قواعد رؤية مشتركة ومناهج بحث متقاربة في فهم النصّ وكيفية إجرائه في الحياة الإيمانيّة والتدبيريّة.

وهذه المدرسة رغم تعدّد رؤاها، إلّا أنّها حافظت على قيمة العلم والفقه، ودور الفقهاء والعلماء الذين يسمّيهم **القرآن** بأهل الذكر ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٥] في كلّ مسألة من المسائل الإسلاميّة، أو شأن من شؤون الحياة اليوميّة والانتظاميّة للناس والجماعات والأمم. ومن الملحوظ، أنّ المدارس الرسميّة في الإسلام وهي التي حافظت على الاجتهاد العلميّ رغم أنّها هي التي حصّنت النص والحياة الدينيّة، ورغم أنّها كانت على نحو من الوئام العلميّ بين بعضها البعض، وعلى نحو من الجدل والحوار مع أهل التيارات الدينيّة والدهريّة المختلفة.. إلّا أنّها كانت خارج السلطة، وإن عمل بعض من في السلطات التاريخيّة على توظيفها لمصالح التوسّع والتكفير والاقتتال...

المدرسة الثانية: هي مدرسة التفسير بالرأي، والتي يمكن لنا أن نضع فيها مجمل حركات الردة، والخوارج، والتحزّبات، والتيارات الرهبانيّة

(٤) سورة **النساء**، الآية ٦٣.

(٥) سورة **النحل**، الآية ٤٣.

والتكفيريّة وغير ذلك.. وعمدة ما عليه مدرسة الرأي أن تضع المصلحة المباشرة لهذا أو ذاك، كمحور لرسم دلالات العبادة والدين، ومعاني النص والتشريع، فيصبح الدين رهن ذات الحاكم أو السلطان أو أمير الجماعة وشيخ الطريقة.. ورغم التنافر الحاصل بين هذه المدرسة والنص، إلى درجة أنّه ورد في الحديث «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[٦]. فإنّ أصحاب هذه المدرسة أمسكوا بكثير من مقدّرات السلطة السياسيّة والشعبيّة والماليّة. حتى أنّي أكاد أن أقطع، بأنّ أغلب مسارات تاريخ السلطان في الإسلام إنّما كُتبت بحبر «مدرسة الرأي»..

والفجيعة الكبرى هنا، أنّ هذا التاريخ خُطّ بقلم السلطة والسلطان، ولم يُخطّ بقلم الشعوب وتيارات العلم والمعارضة وقوى المجتمع ومؤسّساته الدينيّة.

٢. إنّ مشكلة التسيّب هذا فضلًا عن أنّها لا تختص بالمسلمين، إلّا أنّها تفاقمت في العصر الأخير، بسبب الهزيمة التي مُنيت بها المجتمعات الإسلاميّة. بفعل سقوط الدولة الإسلاميّة كمركز للاقتدار الحضاريّ، وسقوط ظروف الرشد التدبيريّ لدى المؤسّسات الدينيّة والمدنيّة عند المسلمين كموضع لإبراز الأهليّة الحضاريّة بالنمو والازدهار والتكامل المجتمعيّ.

بل والأبلغ من هذا وذاك، تحوّلت بيئة الحاكم إلى بيئة محكومة، وبدفعة واحدة، ممّا رفع منسوب اختلال التوازن النفسيّ لدى تلك المجتمعات التي سارت تحت وطأة أمور ثلاثة: انبهار مدمّر بالخارج، واستبداد قاتل عند متسنّمي السلطة، وعقَدٌ في ذات ضيّعت هويتها.. وهنا مكمن السر في بروز التيارات التكفيريّة الأخيرة. فهي جماعات خارج الزمن، تبتغي فكرة السلطة دون أن تحدّد معناها وتعيش رهاب الحياة الذي لا يسكته إلّا الانتحار باسم المقدّس.

---

(٦) محمّد الريشهري، **ميزان الحكمة** (دار الحديث، الطبعة ١، ١٤١٦ هـ)، الجزء ٣، الصفحة ٢٥٣٢.

٣. إعمال أصحاب المعرفة والسياسة المناوئة للحضارة الإسلاميّة كلّ إمكاناتهم لتفكيك التصورات الإسلاميّة، وتشجيعها على عبثيّة النظرة للقيم الدينيّة ثمّ الانقضاض عليها بتوظيفات سياسيّة وترميزات وتكتّلات وأهداف وأدوار، ناتجها المشترك العداء والموت الزؤام للذات والآخر، ولو أردنا نموذجًا لذلك فيكفي أن نتحدّث عن زرع إسرائيل لكيان غاصب لئيم وعنيف في مجتمع لا يحتمل فكرة وجود هذا الكيان.. وترك المنطقة تغلي بعداوات أرادوها أن تكون بلا حدود ولا ضوابط ولا رؤية.

ولعلّ النموذج المُقاوم والذي ينطلق من مضمون الاجتهاد العلميّ في الإسلام هو الوحيد الذي التقط هذه الحقيقة ودخل معركة وجوديّة مع هذا الكيان. في الوقت الذي غرق فيه تيّار مدرسة الرأي التكفيريّ في متاهة العبثيّة واختلال الوزن وفقدان بوصلة الاتجاه لترتسم مدرسة الاجتهاد بحركة مقاومة.

إلّا أنّه وللأسف يعمل التعميم السياسيّ والتثقيفيّ العالميّ على تغييب صورة الإسلام الاجتهاديّ على حساب إبراز صورة الإسلام التكفيريّ، الذي أكثر من يكتوي بناره هم المسلمون أنفسهم...



إنّ إنسانًا قادرًا على تجاوز المسافة التي تربطه بالواقع المعاش والمباشر، والإنسان الذي يترك لنفسه حرّيّة النظر إلى هذه الحياة بكلّ ضجيجها، سيشهد، بنحو أكيد، كيف أنّ البشريّة أثبتت قدرتها الاستثنائيّة على الولوغ بدمها، وكيف أنّها قدّست قرارها على تدمير ذاتها بوعي تحرّكه اندفاعات لا واعية.

فالعنف في بيئة الإنسان ليس ظاهرة بين الظواهر الاجتماعيّة فحسب، بل لعلّنا غير مجازفين إذا قلنا إنّه واحدٌ من العلل المحرّضة على التشكّل الاجتماعيّ وصياغة الهويّات الفرديّة أو الجماعيّة.

مما يبرّر لنا البحث عن مصدر العنف دونما حاجة منهجيّة للبحث عن معناه أنّه أظهر وأوضح من أيّ تعريف يشخّص حدوده الماهويّة. بل إنّ كلّ محاولة من هذا النوع إن هي إلّا كشف لوجه من وجوهه؛ أو يمكن القول جهة من جهات النظر إلى واقع هذه الحقيقة الماكثة مع الإنسان منذ سيره الأوّل ومع كلّ وجهة اتّجه إليها ونحوها.

وفي قراءة لموضوعة العنف، ظهر خطٌّ انبنى على العودة إلى الأصول الأولى؛ فالعهد القديم أعادها إلى ما زرعه الإنسان من تناقضات في أصل تشكّله الجمعيّ ونظرته إلى الوجود. فسفر التكوين يقول:

جَبَلَ الربّ الإله آدم ترابًا من الأرض ونفخ فيه نسمة حياة[1]. إلى أن أوقع الربّ الإله سباتًا على آدم فنام فأخذ واحدةً من أضلاعه، وملأ مكانها لحمًا. وبنى الربّ الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحمٌ من لحمي. هذه الآن تُدعى امرأةً لأنها من امرء أُخذت[2].

وبذلك، كان الأصل هو آدم والآخر المتفرّع عنه كان امرأةً، ليكون الاختلاف الذاتيّ للأصل ناشئًا من التراب ومن نفحة الحياة ومنهما يجيء الآخر المرأة التي تتوسّط قرار موافقة آدم بعدم التزام أمر الربّ، الأكل من

---

(١) **الكتاب المقدّس**، العهد القديم، **سفر التكوين**، الإصحاح الثاني، الصفحتان ٧ و٨.

(٢) **الكتاب المقدّس**، مصدر سابق، الصفحات ٢١ – ٢٥.

شجرة الخير والشر. والتوسّط هنا، كان بالإصغاء إلى دعوة الشرّير الذي دخل تحويل فعل الأصل «آدم» عبر المتفرِّع عنه «حوّاء». ليحيلهما إلى عريٍّ رأياه بعدما امتلكا قدرة التواصل مع المعرفة والتفريق بين الخير والشر، ممّا استوجب بروز الردّ العنفيّ الأوّل وهو إسقاطهما ممّا كانا فيه من قدسيّة أحاديّة الجانب في النظرة والسلوك، إلى صراع بين ذاك المقدَّس والحرام المنتمي إلى بيئة الطين والتراب الأرضيّة، والتي استوجبت فيما بعد صورة موقف آخر بين أخوين من آدم وحوّاء هما قابيل وهابيل، اللذان حوَّلا حُسن الخلاف بينهما إلى قربان، فما إن تُقُبِّل من أحدهما حتّى نشب بينهما الخلاف واستبان وجه العنف الإنسانيّ بفعل القتل المنتج للموت. والموت هنا، رمزٌ للشرّير مرّةً أخرى وإن بشكل جديد يختلف من حيث الصورة، عن صورة الأفعى.

ويرتحل بعدها هابيل كما ارتحل أبواه من قبل عن الموطن نحو الغربة. والارتحال لم يتوقّف؛ ففي الإصحاح الحادي عشر من سفر **التكوين** يذكر أنّ «الأرض كانت كلّها لسانًا واحدًا ولغةً واحدةً، وحدث أنّهم في ارتحالهم من الشرق وجدوا سهلًا في أرض شنعار فأقاموا فيها». وغيَّروا أرضهم بل وحتّى بناء بيوتهم فبدل الحجر استخدموا اللبن، وعملوا على بناء مدينة بابل وبرجها. فتركهم الربّ يعملون فيما ينوون إلّا أنّه بلبل عليهم لسانهم حتّى ما عادوا يفهمون بعضهم على بعض؛ «لأنّ الربّ بلبل لسان كلّ الأرض. ومن هناك بدَّدهم الربّ على وجه كلّ الأرض»[٣].

وهكذا، كان كلّ ارتحال يشكّل غربة عن الموطن الأصليّ، وبالتالي يؤسّس لاختلاف جديد تتّسع دائرته ليتحوّل إلى واحد من أقسى أنواع العنف، وهو ضرب رمز التواصل الذي تحمله اللغة في دلالاتها ومستلزماتها من التفاهم والتحاكي.

واللافت هنا أنّ الارتحال – كما الاختلاف – كان ينبع دومًا من التناقض

---

(٣) **الكتاب المقدّس**، مصدر سابق، الصفحة ٩.

الإنسانيّ الذي كان يدخل الشيطان فيه تارةً، وربّ العهد القديم تارةً أخرى؛ إذ الربّ هنا دخل بين نيّة الجماعة وبين فعلها ليقوّض فعاليّة رمز التواصل «اللغة»، ليشتدّ فيهم واقع الغربة والمفارقات والموت، حتّى جاء وعد الربّ التوراتيّ كما في العهد القديم (لأبرام) حتّى يخرج برحلة استعمار أرض جديدة لشعب سيكون هو الشعب المختار. فبحسب **سفر التكوين**: «في ذلك اليوم قطع الربّ مع أبرام ميثاقًا قائلًا: لِنَسلكَ أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير؛ نهر الفرات...»[٤].

وهكذا يتبلور مفهومان هما:

أ. مفهوم القبيلة؛ وهي التعبير عن عصبويّة عنفيّة لذات لا ترى في الآخر إلّا أغيار. وأنّ الجامع بينها إن هو إلّا عصبويّة مقدّسة بميثاق الربّ الذي صار مع شعب إسرائيل أبًا عمل يعقوب على ضدّيّة احترابيّة معه أدّت إلى إطفاء إحدى عينيه بحيث لا يرى شعب يعقوب التوراتيّ المختار.

ب. مفهوم رسم حدود جغرافيّة مبنيّة على كيانيّة دولة حدودها هي: مصالح الشعب المختار، وأداتها استعمار الأغيار إمّا باستعبادهم المباشر داخل سلطة الحدود الجغرافيّة، وإمّا باستعباد غير مباشر يكون فيه الأغيار ضمن مستلزمات توفير مصالح ذاك الشعب.

بعد هذه المراحل، صعّدت القراءة اللاهوتيّة المسيحيّة كلّ رموز العهد القديم، لتتحدّث عن يقظة عند الأب الذي تنحّى عن دوره لابنه الوحيد فأرسله برحلة جديدة تدخل الزمن بحيث يتحوّل الإله الكلّيّ إلى إنسان تامّ ممّا جعله مؤهّلًا بجمعه لنقيضين في ذاته «**الإله المقدّس**» و«**الإنسان/ التراب**» ليكون فداءً لحسم إشكاليّة العلاقة بين الله والإنسان.

وقد رأت أنّ الأصول التي أثبتها سفر التكوين إنّما أبرزت وجه الخطيئة التي هي منبع كلّ شر وعدوانيّة في الذات الإنسانيّة. وهذا الشرّ كلّما تفاقم كان لا بدّ لنعمة الروح أن تتفاقم أيضًا ليحلّ محلّ آدم الأوّل؛ (آدم

(٤) **الكتاب المقدّس**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

الخطيئة) آدم الثاني؛ (آدم المسيح). وهذا نحوٌ من الصراع الجوهريّ في داخل الإنسان وفي مسار الزمن، سيحتاج إلى أن يتحوّل مفهوم الصراع مع الأب إلى تصالح عبر كبش فداءٍ يمثّله الابن متجرِّعًا كلّ غصّات كأس الألم في منافسة الذات الإنسانيّة عسى أن يعيدها إلى موطنها الأصليّ بعد اغترابها الدنيويّ.

ولتحقيق هذا الهدف، يبرز مفهوم الأخيار: وهم الذين اختارهم سرّ المسيح هذه المرة؛ المسيح الذي حسب الإنجيل يدخل الهيكل ليعدّه بيت أبيه وليطرد منه أبناء الأفاعي، وليفتح المجال لاستبدال مفهوم القبيلة بمفهوم الكنيسة كجسد يمثّل روح المسيح بلحمه ودمه، وكأنّما الكنيسة هي حوّاؤه وموطنه وأرضه التي يرغب بامتدادها كفاصلة بين الأخيار وغير الأخيار.

ثمَّ إنّه لمّا ينقض عليه الموت، يبرز أقصى نقيضه بالدخول في الجحيم ليعلن انتصاره عليه، متّخذًا الجبل لكونه أعلى بقعة في مسمّيات الأرض، مبرزًا فيه اتحاد وجه الموت وشخصانيّة الحياة، ليرتفع أمام الأنظار فوق الجبل بعودٍ نحو سماء الأبديّ، وليلقي لإخوته أجنحةً من نار المعرفة تغزو الأمم بلسانٍ متّحدٍ بعدما تبلبل اللسان في العهد القديم، وليتحوّل كلّ الأمر إلى سرّ يختار منه من يريد.

أمّا الآخر، فسيبقى مهدَّدًا بالجحيم. والسرّ هنا يتجاوز كلّ لغة تواصل وكلّ لغة معرفة؛ لأنّه فوق خيارات الإنسان. وبالتالي، فسيبقى العنف مغلَّفًا بالحقيقة، وسيبقى شرّ الخطيئة مغلَّفًا بالغفران، وستبقى الجحيم كما الموت مغلَّفةً بالسماء والحياة، وسيبقى الإله مغلَّفًا بالإنسان؛ لأنّ كلّ ذلك تشكَّل بسرّ لا يفصح عن تناقضاته لا بالعقل ولا باللغة. بل بالنفوذ لإيحاءات تُلقى إلى روعٍ يصطرعه الكبت ورغبة الانتقام من الذات والنقص والسلطة الرمزيّة بكلّ وجوهها النفسيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة العامّة.

وهذا المنطق وإن رسم له القرآن مسارات مختلفة، إلّا أنّه اعترف بوجود صيغ حقيقيّة للعنف. ففي القرآن، لم يبرز آدم كأصل دون حوّاء، إذ كلاهما

من ترابٍ واحد، ونفس واحدة. وآدم الإنسان يحمل إمكانيّة العبث والإفساد وسفك الدم، لكنّه من حيث الأصل يستودع في كيانه سرّ صفاء الفطرة وحفظ وديعة الأمانة الإلهيّة بالإعمار والهداية. وعَدُوُّه في الأرض ينشأ من عداوة الشيطان، كما من التنافس في تحقيق صيغ البناء الإيجابيّ.

وهو على ضعفه ينطوي على كلّ بذور الكمال والتسامي. وضعفه قد يجرّه ليتشكّل بأطر قبليّةٍ وشعوبيّة، لكنه ذو طموح إراديّ كادح نحو تحويل المتفارقات المتباينات من الحدود إلى تجاور تعارفيّ يخوض فيه صراع تحويل الفهم والعيش إلى منطقة التكارم بالتقوى كتعبير عن التوحّد مع غايات المثال الأعلى الذي يطمح للقرب إليه؛ وهو الله سبحانه وتعالى.

وبالتالي، فصور استخدام العنف هي مجرّد آليّات تُستخدم للوصول إلى تحقيق الرؤية ونفاذ الإرادات في أرض لا يملكها، حتّى إنّه لا يعدو كونه مستخلَفًا ومستأمَنًا عليها وفيها. (بل هو مجرّد مستخلَف ومستأمن فيها وعليها).

ورحلة الاغتراب إن هي إلّا هجرةٌ إلى الله ورسوله، وليست استبدال موطن، لأنّ الأرض على سعتها هي لله. ومن كانت هجرته إلى الله فلا يُعدُّ غريبًا.

أمّا التصالح مع الله سبحانه، فلا يكون بوسيط كبش زراعيّ أو حيوانيّ أو إنسانيّ؛ إذ من كلّ ذلك لا ينال الله شيئًا، بل ما يناله التقوى من الناس؛ والتقوى هي التذرّع بحصانة الله.

أمّا الموت، فإنّه حياة الذين زرعوا الصالحات في دنياهم ليحصدوا نتائجها جنّات في عالم الحياة الأبديّة.

وهو ما يصارعه كلّ إنسان بوعي منه وإرادة ليكون شاهدًا وشهيدًا على الحقّ.

ويحمل هذا الصراع عناوين متعدّدة من مثل: «**التدافع**»، و«**الفتنة**» و«**الابتلاء**»، وغيرها من العناوين...

وتبدأ حركة الأصول العنفيّة من تلك العداوة مع إبليس الذي صار شيطانًا. والشيطان سمة تلبّسها كلّ من عادى إنسانيّة الإنسان من الجنّ والإنس فيما بعد، التي وإن انطلقت من الطين بما يعنيه من تثاقل نحو الأرض ورغبة في الشهوة، وطموح نحو تنزيل الذات منزلة الإله ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[5]، وهي الحالة الفرعونيّة التي كثر ورود ذكرها في القرآن.

إلّا أنّ صورة العنف برزت بحسب **القرآن** من الأخوين اللذين دخل عنصر الرغبة بإمرأة محدّدة بينهما كسبب للخلاف، إلّا أنّ قبول الله من أحدهما دون الآخر شكّل عنصرًا نفسيًّا جديدًا عنوانه الحسد المولّد لغيرة وحميّة عصبيّة المكانة الاجتماعيّة ممّا أوقع بينهما قتلًا ينبع من عقدة النقص، برز بحيرة هابيل عن اكتشاف الأسلوب المناسب لستر سوأة أخيه، هذه الحيرة التي حوّلها مشهد الغراب وهو طائر اللون الظلاميّ الأسود، وهو يحفر في الأرض، ليضع جثة طائر آخر إلى احتقار علنيّ للذات دفعته لهروب من ذاته الفرديّة وذاته الجماعيّة بانفصاله عنها.

ممّا يعني أنّ العنف هو سبب التفارق بين الناس بما يحمله من وثائق الصلة مع روابط الجماعة التي ينتمي إليها والتي ترقبه وتضبطه، وهذه الحقيقة يعلن القرآن عنها بتصريحه ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾[6].

وبعدها يصوّر **القرآن** كيف يتشكّل المجتمع بصيغه المتعدّدة إلى كيانات تتفارق بفعل الناتج النفسيّ للإنسان.

هذا، وإن كان التفسير النفسيّ للعنف قد ذهب بعيدًا في ذكر تأثيره على واقع الحياة الاجتماعيّة، إلّا أنّه قلّما فرّق بين جبريّة تأثير (الفعل) النفسيّ، وبين كونه نزوعًا قابلًا للتبدّل والتكيّف مع المحيط والبيئة العامّة

---

(٥) سورة **الفرقان**، الآية ٤٣.

(٦) سورة **يونس**، الآية ١٩.

عبر تداوليّة في التأثير.

وهذا ينسجم مع ما أطلق عليه السيد الصدر اسم الشكل الثالث من السنن التاريخيّة:

> وهو شكلٌ اهتمّ به القرآن الكريم [...] هو السنة التاريخيّة المصاغة على صورة اتجاه طبيعيّ في حركة التاريخ، لا على صورة قانون صارم حدّي؛ فهناك اتجاهات موضوعيّة في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان لكن مع شيء من المرونة، بحيث إنّها تقبل التحدّي ولو على شوط قصير، وإن لم تقبل التحدّي على شوط طويل(٧).

وهذا النزوع النفسيّ لا تنبع أصالته من كونه سببًا فاعلًا لمظاهر العنف، بل هو سببٌ بدوافع غائيّة أخرى، وهي نفسيّة أيضًا ولا تجد تعبيرها إلّا بالظهور بمظاهر خارجيّة. وبالتالي، فالحافز والمحرِّض النفسيّ يسير في عمليّة بناء الإنسان الفرد والجماعة بشكلٍ لا ينفصل عن العمليّة الاجتماعيّة الخارجيّة.

وعليه، فيمكن التأكيد أنّ العنف – لكونه أمرًا نفسيًّا يتأثّر بالخارج – لا يمكن أن يُقضى عليه بكلّ إجراءات الكبت التي يمكن أن تُمارس عليه. والكبت وإن أسكته وعطّل ردّات فعله على المدى القصير، إلّا أنّه لا يمكن أن ينسفه ويفنيه ولو على المدى الطويل من الزمن، لما يحمله العنف النفسيّ من مخبوءات - ستتبدّى فيما بعد- تتمثّل بمشاعر المظلوميّة والاستعباد والقهر وغير ذلك.

من هنا، فإنّ **القرآن الكريم** اعترف بالعنف كقيمة يمكن أن نحكم عليها بالسلبيّة أو الإيجابيّة، لكنّه ربطها بأمور خارجةٍ عنها.

من هذه الأمور:

أوّلًا: الدفاع عن المظلومين والعمل على ردّ كلّ صنوف الظلم، التي منها:

أ. التعدّي على الحقوق الإنسانيّة: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ

---

(٧) السيد محمّد باقر الصدر، **السنن التاريخية في القرآن** (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٨٩م)، الصفحة ٨٨.

عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٨).

ب. التعدّي على الحقوق الإلهيّة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (٩).

ج. البغي والعدوان في الأرض: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١٠).

ثانيًا: حفظ الهويّة الدينيّة: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللّهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (١١).

فقانون التدافع والقتال فيه هنا تثبيت هويّة التوحيد.

ثالثًا: إعلان الولاء المطلق لإرادة المثال الأعلى للحياة وأمره، ويتمثّل، بحسب فهم القرآن الكريم، بالله سبحانه وتعالى. ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ (١٢).

أمّا الوجوه السلبيّة فهي كلّ أمر صادر عن بغي وتجنٍّ وظلم أو التزام بمثال حياتيّ منخفض يفرّق بين الناس ويوقع بينهم الفتنة والعداوة والبغضاء.

هذا، وقد ذهب السيّد الصدر إلى أنّ الطابع العنفيّ الذي تولّده المثل المنخفضة إنّما يعود لكون نتاج قيم قبليّة وعنصريّة وفرعونيّة تحرّك عناصر الفساد والقتل والعبث في الحياة.

وختامًا، إنّ تفسير العنف برحلة وجوديّة لاهوتيّة عند اليهود جعلت الإله يستوطن الأرض بشعبه المختار، ردّت عليها المسيحيّة برحلة لاهوتيّة أخرى

---

(٨) سورة **الحج**، الآية ٣٩.

(٩) سورة **الأنعام**، الآية ٢١.

(١٠) سورة **الشورى**، الآية ٤٢.

(١١) سورة **الحج**، الآية ٤.

(١٢) سورة **الأنفال**، الآية ٦٠.

استعادت الإله ليستقرّ بما أطلقوا عليه اسم السماء.

أمّا في الإسلام، فلا رحلة للإله ولا اغتراب يعيشه، إذ ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١٣]. وما أطلق عليه اسم السماء هناك أطلقَ عليه الإسلامَ اسم الآخرة.

وبالتالي، فإنّ الإسلام أقام تفسيره على أنّ الآخرة لها أحكامها كما أنّ للأرض أحكامها الخاصّة بها. والعنف التدافعيّ ليس من أحكام الآخرة، بل هو من أحكام الدنيا. فأيّ تفسير لمصدر العنف يقدِّمه أيّ باحث في الحقل النفسيّ، أو الأناسيّ، أو الاجتماعيّ، أو الاقتصاديّ، هو قابل للأخذ والردّ على أن يُربط بعامل إضافيّ نوعيّ وهو دخالة الله في حركته وسنّ سننه، لينطلق من رؤية توحيديّة كونيّة ووجوديّة تتسع لكلّ مساحات عالَمي الغيب والشهادة، بعيدًا عن روح الأسطورة وإن اعتمد أحيانًا لغتها الرمزيّة، وبعيداً عن الشيئيّة وإن جعلها واحدة من معدّات العلّة التي تنتج مثل هذه الحركات للسنن الإلهيّة.

(١٣) سورة النور، الآية ٤٢.



إنّ الحب واقعٌ وجوديٌّ خلّاق موجودٌ عند تكوين كلّ إنسان بغض النظر عمّا يمكن أن يكون عليه هذا الإنسان من جهة الانتماء أو الأخلاق والمعتقدات. هو دافع وجوديّ، اعتبر بعض أهل الفلسفة أنّه متوفّر بالضرورة في كلّ كائن، بما في ذلك عوالم النبات والحيوان وما خلق الله، إذ بهذا الحب تتجه الكائنات نحو كمالاتها التي خلقها الله لأجلها. ومن باب أولى، أن يتشارك الإنسان مع بقيّة الموجودات بهذه السمة الكريمة التي تمتاز عند الإنسان بمؤهّلات الوعي والإرادة الحرّة. مما يسمح للحب عنده أن يكون مسؤولًا في خلّاقيّته، بحيث لو راعى المرء بوعيه مصالح الحياة لكان الحب عنده سرّ الارتقاء الحضاريّ والسموّ الروحيّ، ولو لم يراع ذلك لأمكن أن يتحوّل الحب في انكماشاته إلى هدمٍ كاملٍ يطال كلّ شيء.

وللحب، كما لأيّ نزوعٍ إنسانيّ أودعه الله في أصل خلقة هذا الآدميّ، تفرّعات تنبني عليه وبموجبه، وقد رمز القرآن الكريم والأدبيات الإسلاميّة للحب بـ «الشجرة» فأسمى ما يتفرّع عن الحب من خير بـ «الشجرة الطيّبة»، وهي معادل الكلمة الطيّبة ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[1].

أمّا ما يتفرّع عن الانزياح عن الحب فهو الشرّ الذي مَثَّلَه كـ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾[2].

ومن تفرّعات الحب، مبدأ «التسامح»، إذ بدون حب خلّاق ومسؤول لا يمكن لنا أن نتحدّث حول التسامح. وفارق هنا بين الإهمال وغضّ النظر عن الأمور الأساسيّة، وبين التسامح. ففي الوقت الذي يُعدُّ فيه الإهمال واللامبالاة أمرًا أو أمورًا سلبيّة، فإنّ التسامح أمرٌ إيجابيّ، وهو يعبّر عن مسؤوليّة تحفظ القيم والمصالح ومسارات السلوك الإنسانيّ الباني والبنّاء.

هذا، وممّا لا شكّ فيه، أنّ المصطلح قد مرّ بخطوط من التطوّر في

(١) سورة إبراهيم، الآيتان ٢٤ و ٢٥.

(٢) سورة إبراهيم، الآية ٢٦.

المعنى والمؤدّى.

فهو في مناخ الدلالة الفلسفيّة الغربيّة انطلق من معنى التحمّل والاصطبار، ثمّ مرَّ بمعنى (منح الحريّة)، وقد ربط البعض بينه وبين (أصالة المنفعة)، والحق بالسرور الفرديّ وإشباع الرغبات الفرديّة حتّى لو أدّى الأمر إلى «التخلّي عن معتقداتنا الأساسيّة»، حسب ما ارتأى البعض. وقد نُقل عن كرستين موريس أنّه «عبارة عن سياسة التحمُّل والصبر تجاه المرفوض وكلّ ما يفتقد الصلاحيّة في نظر المتسامح»[٣]. وهذه الآراء، حسب ما يذهب إليه بعض الباحثين تجاه معنى وأهمّيّة التسامح، إنّما جاءت نتيجة ردّة فعل على مواقف الكنيسة في فترة محاكم التفتيش الدينيّة والعقائديّة. وقد اعتبروا أنّ تاريخ طرح فكرة التسامح يرجع إلى القرنين السادس والسابع عشر، ممّا مهّد لضرب الأحكام التعسّفيّة الدينيّة وبروز اتجاهات دينيّة استندت إلى أفكار فلسفيّة جديدة واستندت عند (جيمس ميلتون، وجون لوك، وستيوارت ميل) على فكرة التسامح، وأصرّوا على الدفاع عنها باعتبار أنّ عنصر المعرفة لا يتحقّق إلّا في المجال الاجتماعيّ وحريّة المنافسة. وهكذا، انتشرت أفكار بفعل فلسفة التسامح، من مثل: النزعة الفردانيّة والإنسيّة والعقلانيّة المفرطة، والتعدديّة. وصولاً إلى قيم التسامح الثقافيّ والليبراليّة.

أمّا في الأفق الإسلاميّ، فإنّا نكاد نجزم أنّ فكرة التسامح انطلقت من مفهوم العفو والرجاء الإيمانيّ، وأنّ على الإنسان أن يمارس فعل العفو على الأرض ومع الناس، كما أنّه يطلبه من رب السماء، وارتبط هذا المفهوم بالبُعد الأخلاقيّ، وكان نقيضًا لمفهوم «الفظاظة»، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[٤]. كما ارتبط بالسلوك الاجتماعيّ – السياسيّ، كما جاء في الحديث النبويّ

(٣) للمزيد انظر: علي أكبر نوائي، نظرية التسامح: إشكاليّات في المبادىء الفكرية والتأثيرات العلميّة، ترجمة محمّد عبد الرازق، في: مجلّة **نصوص معاصرة**، العدد ٢٨ (خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣هـ) الصفحة ٢١٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

الشريف «آلة الرئاسة سعة الصدر»[٥]؛ أي القدرة على التحمّل وتحمّل من نختلف معه. وفي زماننا هذا، شهدت الساحة الثقافيّة في بلاد المسلمين نقاشًا حول الدين والتسامح في قِبال ظاهرة العنف. حتى اختلط عند البعض مفهوم الجهاد والمقاومة فاعتبرهما من مظاهر العنف ليدافع قوم عن العنف تحت مُسمّى الجهاد والمقاومة وليرفض آخرون الجهاد والمقاومة تحت مُسمّى أنّهما ضد التسامح، وأنّ الإسلام دعا للتسامح.

إلّا أنّ التسامح في مفهومه الإسلاميّ المعاصر هو ضد التكفير؛ بمعنى إلغاء الغير. فإنّ التسامح في أصل مبناه مبنيّ على قيمتين إسلاميّتين قدّسهما الإسلام:

القيمة الأولى: هي العفو، إذ اعتبرت النصوص الإسلاميّة أنّ العفو قيمة هي بالأساس نابعة من اسم من أسماء الله الحسنى «العفوّ».

القيمة الثانية: فهي أيضًا نابعة من أسماء الله، الذي هو القادر أو القدير، وأنّ القيمة النابعة من هذا الاسم هي المقدرة. وقد لخّصتها النصوص الإسلاميّة بفعل سلوكيّ مطلوب من أهل الإيمان تجاه من يختلفون معه وهو «العفو عند المقدرة». وهذا ما يطيب لنا تسميته بـ «نهج الاقتدار»؛ وهو عبارة عن نهج من القوّة المسؤولة والرحيمة القادرة على إصابة العفو حيث تقدر على إصابة الآخر بالإيذاء، وذلك أنّ من شيم الإسلام الرحمة. وما الجهاد أو المقاومة في مضمونها إلّا تفرّعًا عن هذا التسامح القائم على الحب لله والحقّ والإنسان في كرامته.

ولعلّ أخطر ما يواجه الأديان اليوم، ومنها الإسلام، هو تغليب منطق المباشرة والراهن والظروف الطارئة القلقة في بناء المصالح الأنانيّة، على القيم والثوابت الإلهيّة والإنسانيّة.

وبمراجعة بسيطة لما يعمُّ ديار المسلمين اليوم، تحت اسم الدين والمذهب لألفيناه عصبيّة ثأريّة تجتاح البلاد والعباد ولا علاقة للدين فيها أو المذهب.

---

(٥) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٠٠٨.

فأيّ دين في هذا الشرق ينادي بالشحناء والبغضاء؟ أهي المسيحيّة التي قال سيّدها من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر؟ أم الإسلام الذي جاء في رسوله بنص القرآن الكريم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٦]؟

أين رحمة محمّد (ص) وعطف المسيح (ع) من كلّ ما يحصل؟

إنّها أمّة صدق فيها قول مظفّر النوّاب: قتلتنا الردّة.. قتلتنا، الواحد منّا يحمل في الداخل ضدّه.

لقد عادينا الآخر حتى ما بات عندنا صديق، ولا لشيء إلّا لأنّ أنانيّة الذات تريد أن تبقى متعالية على كلّ آخر، وليت الأمر كان عداءً على أساس الحقّ وكنا ممّا يصدق في حقّه قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي: «ما ترك الحقّ لي من صاحب». وإلّا فباسم ماذا نلعن كلّ من يختلف معنا؟ بل ونحذفه من ربقة الإسلام وحرمته؟ أهو الحقّ يدعونا لذلك؟ وهل في الحقّ صوت ينادي بقتل إنسان ورميه في مهاوي الشر؟

بل إنّنا خاصمنا حتى ذواتنا فصرنا نمتهن جَلْدَ الذات وسحلها؛ لا لشيء إلّا لنثبت أنّنا مظلومون وعلينا أن نتوَحّد لنمارس أبشع قتل من ظالمنا، وهو هذه المرّة، من تجمعنا وإياه القضيّة ويجمعنا معه الدين.

أليس هذا وضع كثير من سلاطيننا وفقهاء سلاطيننا؟ بل ورؤوس حركاتنا الإسلاميّة؟

لقد قتلنا معنى الحب والتسامح باسم الدفاع عن الله. وكأن الله يحتاج إلى من يدافع عنه، وكأن بعضنا صار وصيًّا ووليًّا على الله وحكم الله. صار العنف هو القيمة العُظمى عند البعض، في الوقت الذي لا يوجد في الإسلام قيمة للعنف إلّا بمقدار ما تمنع فتنةً هي أشدّ من القتل. والعنف المُستخدم اليوم لا عنوان ولا مدلول ولا مآل له إلّا الفتنة ووأد الحب والتسامح.. إنّه عنف أخذ يطيح بكلّ شيء، ولولا شِرذمةٌ قليلة من الناس من أهل السنّة والشيعة وغيرهم.. ممن التزم خيار الممانعة والمقاومة لضاعت القيم

---

(٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

والمحبّة والتسامح وغض النظر عن الأذيّة؛ بل لضاع وجه الرحمة المحمّديّة من الوجود.

لذا، لا نملك إلّا أنّ نقول: اللهمّ احفظ هذه الكوكبة القليلة وانصرها وإلّا لن تُعبد بعد اليوم.. اللهمّ واملأ قلوبنا حبًّا لمن خاصمنا وتسامحًا تجاه من قطعنا حتى نصل الناس بأحب ما عندك وعندهم وهو «الحب والسلام والتسامح».

سلسلة أدبيّات النهوض

١- العبادة والعبوديّة في الرؤيا والسلوك عند الإمام الخميني	حسن يحيى بدران
٢- عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلاميّة	عليّ مهدي زيتون
٣- الشعائر الحسينيّة من المظلوميّة إلى النهوض	شفيق جرادي
٤- على ضفاف الفرات	إبراهيم أمين السيّد
٥- مجتمع المقاومة	نعيم قاسم
٦- الشيخ عبد الحميد بن باديس	إلياس جوادي
٧- الثورة الإسلاميّة في إيران: ظروف النشأة والقيم القياديّة	منوشهر محمّدي
٨- الخطاب عند السيّد حسن نصر الله	أحمد ماجد
٩- الحداثة والمقاومة	طه عبد الرحمن
١٠- الإمام ونهج الاقتدار	شفيق جرادي
١١- قيم النهوض: الحرّيّة - العدالة - الاستقلال الوطنيّ	مرتضى مطهّري
١٢- النهوض الحضاريّ في فكر الإمام موسى الصدر	غسّان فوزي طه

١٣- القدس في الوعي المقاوم	بلال حسن التل
١٤- مباني إنتاج الآخر في العقل الإسرائيليّ	حسين سلامة
١٥- الدولة والمقاومة في ظلّ الأوضاع الدوليّة الراهنة	مجموعة من الباحثين
١٦- المقاومة: جدليّة الحقّ والقوّة	مجموعة من الباحثين
١٧- الشورى ونظم الأمر	عليّ يوسف
١٨- الحرب على غزّة	مجموعة من الباحثين
١٩- المرجعيّة الدينيّة والمقاومة	عبد الساتر الموسوي
٢٠- إشكاليّة الوعي والذاكرة العربيّة	بيان نويهض الحوت
٢١- الرؤية العلميّة لدى الإمام الخامنئي	عبد الله زيعور
٢٢- الفقه السياسيّ في فكر الإمام الخامنئي (حفظه الله)	مجموعة من الباحثين
٢٣- السيادة الشعبيّة الدينيّة	مجموعة من الباحثين
٢٤- الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله	أحمد ماجد
٢٥- صناعة الأمّة الإسلاميّة: الإمام الخامنئي (حفظه الله) وقيادة المشروع الإسلاميّ الاستنهاضيّ	عبّاس نور الدين
٢٦- حقوق الإنسان من وجهة نظر الإمام الخامنئي	منوجهر محمّدي

٤٢- نهضة الذات	محمّد مهدي الآصفي
٤٣-الإيمان ومستلزماته	الإمام الخامنئي
٤٤-الإسلام في مواجهة التكفيريّة	شفيق جرادي